BŮH A JEHO ŽIVOT

VĚROUKA PRO LAIKY

DÍL I.

Druhé vydání, třetí až pátý tisíc

R. M. D A C Í K O. P.

BŮH A JEHO ŽIVOT

+

Dominikánská Edice Krystal v Olomouci

MCMXLI

MÍSTO PŘEDMLUVY

„Každé vědění samo v sobě je dobré, jen když je podepřeno pravdou. Ale ty, jenž s bázní a chvěním spěcháš zajistit si spásu - čas je krátký - hleď spíše a více znáti to, co cítíš, že je bližší spáse. Zda tělesní lékaři neurčují výběr pokrmů, co se má vzíti napřed a co potom a v jaké míře? Neboť i když je známo, že jsou dobré pokrmy, které stvořil Bůh, ty si je činíš špatnými, jestliže v požívání jich nezachováváš míru a pořad. Co tedy pravím o pokrmech, to smýšlejte i o vědách.

Ale raději vás pošlu k Učiteli: „Kdo - praví - se domnívá, že něco ví, neví ještě, jak třeba vědět.“ (I. Kor. VIII. 2.) Vidíš, že nechválí toho, kdo ví mnoho, jestliže nezná způsob vědění..., aby věděl v jakém pořadí, s jakým úsilím, pro jaký cíl a co je třeba vědět. - V jakém pořadí? Abys nejdříve věděl to, co je prospěšnější ke spáse. - S jakým úsilím? Abys žhavěji toužil vědět, co silněji nabádá k lásce. - Pro jaký cíl? Abys netoužil vědět pro marnou slávu nebo ze zvědavosti nebo pro něco takového, nýbrž pouze ke vzdělání svému nebo bližního.

Jsou totiž lidé, kteří chtějí věděti pouze z toho důvodu, aby věděli. A to je hanebná zvědavost.

Jsou dále takoví, kteří chtějí vědět, aby byli známi sami, a to je hanebná marnost. A jsou takoví, kteří chtějí vědět, aby své vědění prodávali na příklad za peníze, za pocty, a to je hanebné vyděračství. Ale jsou také, kteří chtějí vědět, aby vzdělávali, a to je láska. A pak ti, kteří chtějí vědět, aby se vzdělávali, a to je moudrost. Z těchto všech jen poslední dva nezneužívají vědění, kteří totiž chtějí být moudří, aby činili dobře."

Sv. Bernard z Clairvaux, In Cant. s. 36.

K A P I T O L A   P R V N Í

VĚROUKA, JEJÍ PŘEDMĚT A ÚKOL

Není většího slova nad slovo Bůh. Kolik svazků bylo již napsáno o tomto slovu, kolik učenců zasvětilo zkoumání tohoto slova celý svůj život! A nikdy nebylo řečeno ještě vše, co možno o něm říci, nikdy nebyl vyčerpán problém Boha v celé své hloubce. A nebude vyčerpán nikdy, protože propast Božství je nekonečná.

Celý život člověka je obetkán tímto pojmem, který ho doprovází od jeho zrození až k hrobu, ano, až za hrob, na věčnost. Bůh a svět jsou dva protilehlé póly, které si zdánlivě odporují, rozumíme-li světu jakožto protivě Boha, které se však úzce stýkají, chápeme-li svět jako projev všeobecné a vesměrné příčinnosti Boží. Pak Bůh proniká všude a proniká vše, zasahuje i do nejmenší součástky světového stroje, ovládá celý vesmír od nejmenšího jednobuněčného živočicha až po ohromné hvězdy na obloze. Nebesa i země mluví o velebnosti a slávě Boží.

I. BŮH, VLASTNÍ PŘEDMĚT THEOLOGIE

A tento Bůh v celé své velikosti a kráse, v celé své přesažnosti, v celém svém životě a bytí je předmětem theologie, bohovědy. A to jen on je formálním předmětem bohovědy, tak jako jen míra a rozloha je formální předmět geometrie, pod jejímž zorným

úhlem pohlíží na vše ostatní. Je pravda, že bohověda pojednává také o mnoha jiných věcech: mluví o člověku a andělu a o stvoření vůbec, mluví o lidském skutku ve své části morální, zvláště o ctnostech a jejich protivách hříších, mluví o svátostech a jiných prostředcích posvěcení, ale v každém z těchto případů pojednává o těchto věcech ve vztahu k Bohu, jenž je předmětem nejen věrouky, nýbrž i mravouky. A tak jako dogmatik mluví o Bohu v něm samém, tak moralista, rozumí-li svému předmětu, musí mluvit také o Bohu jako o cíli, k němuž má člověk zařídit všechny své skutky, a jako o nejvyšším vzoru, podle něhož má člověk vytvářet svou duši. Vždyť mravouka není nic jiného než nauka, jak třeba pracovat o to, aby Bůh byl co nejdokonaleji v duši křesťana. Není tedy v pravém slova smyslu dvojí či trojí bohovědy: je pouze jedna, tak jako jen jeden je její předmět: Bůh.

Není krásnější vědy a není vznešenější vědy nad bohovědu zvláště v její části věroučné, dogmatické, kde je zvlášť vidět, jak je jejím předmětem Bůh, ať už sám v sobě, nebo ve svém díle, pak v Ježíši Kristu a ve svátostech, v nichž nám uděluje svou milost. O této části bohovědy, o věrouce, platí v prvé řadě, co řekl svatý Tomáš o bohovědě vůbec, že je jistým odleskem, určitým odrazem a vtiskem Božího poznání v duši - *quaedam impressio divinae scientiae.*[1] Proto bohověda je věda přesažná vzhledem k přirozeným vědám, nedá se s nimi srovnat. Jejím účelem je rozvinout v našem rozumu obsah vědy Boží, která je nám dána ve zjevení.

A odtud plyne její naprostá jednota, která je od-

[1] Summa theol. I. ot. 1. čl. 3. k 2. - Posvátná věda, třebaže je jedna, může věnovati pozornost všem věcem, i těm, které se probírají v různých filosofických vědách, pokud totiž mohou býti od Boha zjeveny. Jsou to tak zvaná *praeambula fidei,* pravdy, které jsou poznatelné také přirozenou cestou rozumu, jako jsoucnost Boží, nesmrtelnost duše a jiné, ale jen s velkými obtížemi, a proto nebylo nevhodné, že je také Bůh zjevil. A tak posvátná věda jest jakýmsi výrazem Boží vědy, která při své jednotě a jednoduchosti se týká všeho.

leskem jednoty vědění Božího. Je sice pravda, že v theologii jsou dva druhy zjevených pravd: jedny mají za cíl poznání Boha, druhé pak správné usměrnění života v řádě mravním: pravdy dogmatické a pravdy morální. Ale přesto je věda Boží ve své nejvyšší dokonalosti jedna. Bůh jediným pohledem poznává sama sebe a tímto poznáním poznává také všechno, co se dá uskutečnit. Toto dvojí poznání se sjednocuje v Bohu způsobem svrchovaně dokonalým, protože vše, co je v Bohu, je jedno, třebaže obojí dokonalosti těchto dvou poznání jsou v Bohu v nejvyšším stupni. - Tím pak, že theologie je odleskem Božího poznání, účastní se jistým způsobem jeho přesažnosti. Jejím předmětem je především Bůh sám v sobě, jehož poznáváme, abychom ho poznali, ale pak také Bůh jako cíl veškerého stvoření, k němuž a podle něhož je třeba usměrnit všechny lidské skutky. Není tedy ve skutečnosti dvou theologií, dogmatické a morální; je jen jedna theologie, analogická ve své jednotě s poznáním samého Boha.[2]

II. THEOLOGIE DOKAZUJÍCÍ

Bohověda, zvláště ve své části věroučné, má trojí úkol: *dokazuje, vykládá a pořádá.*

Předmětem věrouky je Bůh, pokud se nám dal poznat ve svém zjevení. A tím se liší věrouka od pouhé theodicee, přirozené theologie, která jedná

[2] Summa theol. I. ot. 1. čl. 4. - Sv. Tomáš tu učí, že bohověda jako věda spekulativní přesahuje všechny vědy spekulativní, ve své části praktické pak je nade všechny vědy praktické. Zdá-li se snad někomu, že bohověda není dosti vědecká, protože si nemůže všechny pravdy tak dokonale empiricky ověřit jako jiné vědy, takže vznikají snadno pochybnosti, ukazuje svatý Učitel, že pochybnosti nejsou se strany předmětu, nejsou pro nejistotu vědy, o které se jedná, nýbrž se strany poznávajícího, pro slabost lidského rozumu. Srov. k 1.

o Bohu, pokud je poznatelný pouhým lidským rozumem. Věrouka vychází podstatně ze zjevených pravd, a obírá-li se také pravdami, které jsou poznatelné pouhým rozumem, pohlíží na ně vždy s hlediska zjevení, pod zorným úhlem zjevení Božího.[3]

Zjevení v celém svém bohatství obsahuje množství pravd, které může vidět každý, kdo čte Písmo svaté; obsahuje však také řadu pravd, které lze pouze logickými úsudky vyvodit z tohoto pokladu. Mimo to Církev uznává za pramen zjevení nejen část psanou, Písmo svaté, nýbrž i Tradici, církevní podání, které je rovnocenné s Písmem.[4] Tím se stává, že, řekl bych, objevují se během času nové pravdy, které byly jakoby skryty v tomto pokladu zjevení. Církev, přinucena vnějšími okolnostmi, nejčastěji bludy, vymezuje tak jako nový článek víry, nové dogma, které je však nové jen v tom

[3] Slovem zjevení rozumíme ony pravdy, které nám oznámil Bůh svými vyvolenými, zvláště proroky, a posléze Ježíšem Kristem a apoštoly. Posledním apoštolem končí zjevení, platné pro všechny. Mluvíme-li o zjeveních pozdějších světců, jde pouze o soukromá zjevení, jejichž platnost není všeobecná pro veškeru Církev. Smysl zjevení je odhalení oněch nadpřirozených pravd, které jsou nutné nebo velmi prospěšné člověku, aby mohl dosáhnouti posledního cíle, pro který byl Bohem určen. - Zjevení je nám uchováno v Písmě svatém a v Církevním podání a podle rozhodnutí Ježíše Krista náleží Církvi vykládat zjevení Boží, protože jí se dostalo moci klíčů, ona byla určena za učitelku vyvoleného lidu a její moc opatřil Kristus sankcí: Kdo Církve neuposlechne, budiž tobě jako pohan a publikán (Mt. 18, 17).

[4] Církevní podání, tradice znamená ony zjevené pravdy, které nebyly pojaty v soubor Písma svatého, ale byly ústně podávány, sdělovány. Pojem tradice je širší než pojem Písma, protože Písmo je vlastně jen psaná část tradice. Kristus sám nic nenapsal, třebaže učil mnoha pravdám, zjevil mnohé pravdy. Apoštolé rovněž nenapsali všechno, nýbrž jen to, co pokládali za nutné. Zbylé pravdy, které byly zjeveny, ale nebyly napsány, které se podávaly dále v náboženském poučování a byly zaznamenávány ve spisech Otců, uchovávány v liturgii a životě Církve, nazýváme tradice. Církev uznává proti protestantům tradici za rovnocenný pramen víry jako Písmo svaté, z něhož možno čerpat články víry právě tak jako v Písmě.

smyslu, že bylo slavnostně a výrazně formulováno, aby bylo katolíkům jasno v té neb oné pravdě. Samo sebou jde o pravdu, která je obsažena v pokladu víry, v Písmě nebo v podání.

Článek víry (dogma) je tedy nauka zjevená, týkající se víry nebo mravů, která je obsažena ve slově Božím napsaném nebo podávaném a která byla jako taková slavnostně učitelským úřadem Církve prohlášena za zjevenou Bohem. Zkrátka: článek víry je zjevená pravda, předložená neomylným učitelským úřadem Církve jako taková.

Úkolem věrouky je především tyto články víry, jakož i všechny jiné závěry, které jsou vyvozeny buď přímo z pokladu víry nebo z těchto Církví vymezených dogmat, *dokazovat*. Jestliže však nyní povážíme, že jde o pravdy, které jsou ve své podstatě nadpřirozené, zjevené, je nám jasno, že se nemohou vyžadovat důkazy jako v jiných vědách, důkazy čistě rozumové. Jde-li o důkaz theologický, může být jen logický proces čistě rozumový, myšlenkový postup je přirozený a podle zásad a pravidel rozumu, ale důkaz sám musí být čerpán z nadpřirozeného zjevení. A proto dokázat věroučnou pravdu znamená ukázat, že je buď přímo obsažená ve zjevení, nebo že ji lze pomocí úvahy rozumové ze zjevení vyvodit.

Postup je pak tento: nejdříve je třeba zkoumat, zda je příslušná pravda skutečně obsažena v Písmě a v jakém stupni, zda přímo či pouze nepřímo. Církevní podání, obsažené ve spisech starých Otců církevních, v nejstarších liturgiích a v životě Církve, je druhý pramen, v němž je třeba hledat. Církevní sněmy všech dob, jak všeobecné, tak také krajinské mají v této věci nesmírnou cenu, i když hodnota prvních nesmírně převyšuje hodnotu druhých.

Každý článek víry mohl míti během věků jistý vývoj. Proto Církev přijímá nauku o homogenním vývoji dogmat, i když zavrhuje protestantský názor o vývoji heterogenním. To znamená, že Církev ne-

uznává podstatnou změnu dogmat, vznik nových pravd, absolutní vývoj článků víry, nýbrž pouze relativní vývoj, lepší a jasnější rozvinutí pravdy, která byla dána zjevením, a proto tu byla od počátku. Táž pravda může nabýt během dějin lepšího proniknutí, může být lépe vyjádřena, hlouběji pochopena. Tento vývoj v subjektivním poznání pravd a v jejich objektivním vyjádření Církev vždy podporovala, právě tak jako se vždy stavěla proti novotám, jež nejsou obsaženy v pokladu víry.

Jsou jisté zjevené pravdy, které nebyly v každé době tak zdůrazňovány, jako v době jiné, třebaže Církev nepochybovala o jejich existenci. Přišly opačné bludy, a tu bylo potřeba vyzvednout tyto pravdy, aby měli jasno věřící, kteří by mohli býti tímto bludem uvedeni v pochybnosti. Proto cesta od pouhé lidové víry, která jednoduše věří, co jest obsaženo ve zjevení, až po slavnostně a přesně vymezený článek víry, neboli dogma, může znamenat velmi dlouhou dobu, v níž se nám může toto dogma jevit v různých podobách více méně dokonalých. Nikdy však nemůže konečné vymezení článku víry býti v odporu s prvotní věrou, čerpanou z téhož pramene božského zjevení. V tom smyslu můžeme mluvit o vývoji dogmat, pokud v něm vidíme pozvolné pronikání téže pravdy, hlubší chápání téhož zjevení a jeho přesnější vyjádření, odpovídající potřebě doby.

Rozum člověka v tomto dokazování článků víry může sice přinésti jisté důkazy, ale jen důkazy vhodnosti, čili může ukázat, že příslušná nadpřirozená pravda není v rozporu s rozumem, nýbrž naopak, že velmi dobře odpovídá požadavkům přirozeným. Na těchto důkazech vhodnosti ovšem nemůže stavět theolog; ty jsou pro něho jen jistým potvrzením, že články víry jsou rozumné a že mu netřeba se obávat, že je neuhájí. Hlavní důkazy pro theologa jsou ty, jež čerpá z Písma a tradice. Jsou to ovšem důkazy jen z autority, ale při tom jsou silnější, než důkazy kterékoliv vědy, protože se opí-

rají o autoritu Boha, který se nemůže klamat a nemůže klamat ani nás.

III. THEOLOGIE, VYKLADAČKA ZJEVENÉ PRAVDY

Další úkol věrouky je *vykládat* zjevené pravdy. Ne sice tak, jak je má právo vykládat autorita Církve, která byla k tomu Bohem uschopněna a obdařena neomylností. Té nemá theolog. Proto dogmatik se snaží pronikat, pokud možno lidskému rozumu, zjevené pravdy a přibližovat je lidskému chápání. Věroučné pravdy jsou sice v prvé řadě předmětem rozumu, který osvěcují ohledně věcí, týkajících se Boha a jeho poměru k člověku. Nejsou však určeny jen výhradně pro to, aby byly předmětem badání člověka. I věroučné pravdy mají míti význam pro činný život člověka, i když ne tak přímo, jako pravdy morální. V tom smyslu nadepsal velký theolog Contenson svou theologii: *Theologia mentis et cordis* - bohověda rozumu a srdce. Jinak by se mohlo snadno stát, že by se zvrhla věrouka buď na pouhou rozumovou spekulaci nebo na positivní historicko-kritickou vědu, nebyla by však v pravém slova smyslu *theologií, vědou Boží.*

Výklad dogmatikův musí býti proto takový, aby osvítil rozum a zapálil srdce. To je ostatně také důsledek toho, co jsme řekli, že bohověda tvoří naprostou jednotu vzhledem k svému jednotnému předmětu, jímž je Bůh, i když pod jiným zorným úhlem ve věrouce než v mravouce. I věrouka má býti tak vykládána, aby nakonec vedla k dokonalému milování Boha, o němž mluví.

K tomuto výkladu používá věrouka všech nižších věd, zvláště filosofie, dějin, patrologie a jiných. Všechny nižší vědy jsou ve službě vědy nejvyšší, vědy Boží. Za jejich použití snaží se věrouka proniknout co nejlépe vnitřní smysl zjevené pravdy a

jeho význam pro člověka. Filosofická nauka o analogii bytí, obdobě, jaká je mezi stvořeným a Tvůrcem, mezi bytím samo sebou a bytím odvozeným, mezi bytím nekonečným a konečným, protože vše, co *je*, schází se jistým způsobem ve všeobecném pojmu bytí, je tu pomůckou svrchovaně důležitou. Pomocí analogie bytí můžeme uvažovat na příklad o vlastnostech Božích tím, že připisujeme Bohu vše, co dobrého a dokonalého nalézáme ve stvořeném, tím, že tyto pojmy povyšujeme na nekonečnou a očišťujeme je ode vší nedokonalosti, v jaké se nacházejí ve věcech stvořených.

Nejhlubší vykladač zjevených pravd, jenž se ubíral cestou, kterou jsme naznačili, byl Andělský Učitel svatý Tomáš. Není proto divu, že ho Církev dává nejen za vzor theologů, nýbrž přikazuje ve svém zákoníku, aby jeho nauky se drželi všichni, kdo se chtějí věnovat výkladu zjevené nauky.[5] Držet se svatého Tomáše je nejen povinností každého katolického theologa, nýbrž také bezpečná cesta, po níž nelze zbloudit, jak tolikrát ukázali papežové, zvláště v posledních dobách. Proto opomíjíme výklady jiných a držíme se výhradně svatého Tomáše, zvláště když dnes studium bohovědy se orientuje stále více k svatému Tomáši a přestává pozvolna subjektivistický eklekticismus, vybírající si bez systému, kde co se komu hodí.

[5] Církev zdůrazňuje tuto povinnost profesorů držet se ve výkladech jak filosofie, tak theologie způsobu, nauky a zásad sv. Tomáše jak v mnohých encyklikách, na př. Lva XIII. Aeterni Patris, Pia XI. Studiorum ducem, tak také ve svém zákoníku can. 1366, § 2 a naposled v konstituci Deus scientiarum Dominus, art. 29, kde se předpisují normy pro dnešní katolické university a semináře. O významu sv. Tomáše v theologii pojednává velmi odborně a podrobně kniha dr. J. Ude: Die Autorität des hl. Thomas von Aquin als Kirchenlehrer und seine Summa Theologica. Salzburg, 1932.

IV. THEOLOGIE POŘÁDÁ

Konečně úkolem bohovědy je *pořádat* věroučné pravdy tak, aby se vykládaly navzájem jedna druhou. Zjevení podává jednotlivé pravdy bez soustavy, podle okolností, v nichž bylo potřeba, aby Bůh tu neb onu pravdu zjevil. Proto jsou jednotlivé pravdy osamoceny, jsou jaksi každá pro sebe, nevidíme vždy mezi nimi souvislosti, vztahu. Úkolem věrouky je najít tento vztah, ukázat souvislost, sestavit jednotlivé pravdy ve vědeckou soustavu, systém, tak, aby jedna vyplývala z druhé, jedna vedla k druhé a jedna vykládala a objasňovala druhou.

I zde je nám jedinečným vůdcem svatý Tomáš, jehož bohovědná soustava trvá dodnes. A bylo-li v jeho uspořádání zjevených pravd občas něco pozměněno, bylo to vždy jen na újmu jasnosti, a příští doba se znovu vrátila k jeho soustavě. Pokračujeme proto i zde podle jeho rozdělení, které je asi takové v hlavních rysech: Nejdříve pojednáváme v I. díle o Bohu v jeho přirozenosti a vlastnostech a o nejsvětější Trojici. II. díl je věnován Bohu Stvořiteli a jeho dílu od vesmíru hmotného až k nejvyšším duchům andělským. III. díl pojednává o Bohu, pokud se nám zjevil v Ježíši Kristu, jenž přišel napravit hřích kleslého lidstva. Tato náprava se uskutečňuje *individuálně vlitím milosti* a *používáním svátostí*. Proto IV. díl obsahuje nauku o milosti a V. o svátostech. V obou případech jde o Boha, působícího v duši přímo milostí nebo skrze svátosti. Konečně VI. o posledních věcech člověka neboli o Bohu odplatiteli.

MOŽNOST POZNÁNÍ BOHA

Poznání Boha je jistě nejdůležitější otázka nejen bohovědy, nýbrž lidského života vůbec. Na rozřešení této otázky závisí vlastně celý život lidský. *Bůh* je ono tajemné slovo, které prochází dějinami všeho lidstva, které je na jedné straně přijímáno s největší úctou, kdežto na druhé straně vidíme, jak si z něho tropí žerty; jedni zakoušejí už při jeho zmínce nejvyšší radost v srdci, jiní se otřesou při něm odporem a nenávistí. Slovo Bůh jde dějinami lidstva jako tajemné světlo, které osvítí každého, kdo se k němu přiblíží, a popálí každého, kdo před ním marně prchá. Ať člověk chce nebo nechce, musí se vypořádat s tímto slovem. Jeho srdce mu nedá pokoje, dokud se nepostaví kladně nebo záporně k tomuto slovu. Rozum člověka, jdoucí za pravdou, a vůle lidská, hledající dobro, mohou najíti v tomto slově buď pramen nekonečné radosti, náplň nekonečného ukojení, nebo příčinu mučivé bolesti. Kolikrát už bylo vysloveno toto slovo s pokornou láskou, a kolikrát už bylo hozeno blátem po tomto jméně svatém!

Je to pravidelně toto slovo tajemné, které rozděluje lidstvo na různé tábory. Hledejte jiné slovo, které by mělo podobný význam v dějinách lidstva, a sotva se vám podaří je nalézti. Zkoumejte i ty nejstarší národy, hledejte kmeny s nejnižším stupněm kultury a počítejte folianty národů nejvzdělanějších, a uvidíte, že se tu všude a stále setkáváte

s tímto tajemným jménem. Pojem slova Bůh objevíte na nejstarších nápisech, vykopaných někde v Malé Asii či Egyptě; staré mythologické zkazky Řeků a Římanů jsou ho plny právě tak, jako svatá Písma národa židovského. Pojem Boha doprovází celý život jak jednotlivce, tak celých společností, je spjat tak úzce s životem, takže kdyby ho nebylo, nebylo by ani života.

A třebaže je mnohému člověku trnem v oku toto slovo, třebaže pálí mnohého již pouhá vzpomínka na tento pojem, nelze ji vymýtit z duše. Jak by si toho mnozí přáli! Ale marně. Neboť všeobecné poznání Boha je vrozeno lidskému rozumu, jak praví svatý Tomáš,[1] a proto se člověk nemůže zbavit této nutnosti, tak jako se nemůže zbaviti touhy býti šťastným a blaženým. Proto jej myšlenka na Boha pronásleduje všude a nedá mu nikdy pokoje, dokud si celý její problém nerozřeší kladně.

I. POPIRAČI MOŽNOSTI POZNÁNÍ BOHA

Jestliže myšlenka na Boha je tak všeobecná, jestliže není člověka, jenž by neměl nějakého pojmu o Bohu, je třeba mluvit *o možnosti poznání Boha?* Není to vlastně zbytečné? - Pojem poznání Boha je příliš široký. Můžeme mluvit o poznání spekulativním, mystickém, můžeme mluvit o poznání přirozenosti Boží nebo jen jsoucnosti, existenci Boží, můžeme mluvit o poznání jen ve smyslu jakéhosi cítění nebo o metafysickém *důkazném poznání jsoucnosti Boží.* Mluvíme-li nyní o možnosti poznání Boha, máme na mysli tento poslední způsob. Jde nám o poznání jsoucnosti Boží, a to vědecké poznání pomocí důkazů rozumových, nikoliv jen o jakési *citové* poznání, které zakouší člověk v jis-

[1] Summa Theol. I. ot. 2. čl. 1. k 1. - Jde ovšem o velmi nejasné a zahalené poznání Boha, pokud se Bůh skrývá v pojmu blaženosti, po níž člověk přirozeně touží.

tých chvílích života. Nebo řekněme jinými slovy: Jde o to, zda můžeme dokázat rozumovými důvody nade vší pochybnost jsoucnost Boha.

Sledujeme-li dějiny této myšlenky, můžeme pozorovat, jak bojovala křesťanská pravda, hájící kladnou odpověď na tuto otázku, s bludem nebo nedosti přesnými odpověďmi. Zvláště minulé století a začátek tohoto století, kdy byl definitivně Církví zavržen modernismus, je hlavní období boje za kladnou odpověď na otázku, zda možno dokázat vědecky jsoucnost Boží.

Byl to především Kantův kriticismus, který zavrhl metafysické důkazy jsoucnosti Boží, uznávané od dob Aristotelových. Spekulativní důkazy jsoucnosti Boží jsou pro Kanta nedostatečné, tak jako metafysika[2] je mu něco nemožného. Uznává jsoucnost Boží. Ukazuje také její poznatelnost. Ale nikoliv pomocí metafysických důkazů, nýbrž důkazy praktickými. Bůh je pro něho požadavkem praktického rozumu, je požadavkem naprosto nutným pro život člověka, protože bez Boha nastává rozvrat v životě a v lidské společnosti. Jistota této pravdy ovšem není pak naprostá, je to jistota pouze morální. Je to asi tak jako bychom řekli: Potřebujeme Boha, a proto musí být.

Filosofie Kantova přispěla k tomu, že se obnovil starý blud *tradicionalismu,* hlásaný v minulém století i některými katolickými theology. Jako Kant

[2] Metafysika, jak ji vymezuje Aristoteles (Metaphys. lib. I. cap. 2.) a po něm sv. Tomáš (Comment, ad h. l.), je badavá věda, jednající o posledních příčinách všech věcí, o původu a cíli, jež nejvíce zajímají lidského ducha. Její vlastní předmět je bytí jako takové ve své nejvnitřnější podstatě; tedy nikoliv vnější jevy věcí, nýbrž to, co je za těmito vnějšími smysly chapatelnými jevy. Proto metafysika je vrchol filosofie jak svou metodou spekulativní, tak svým předmětem, takže všechny ostatní části filosofie jsou buď přípravou na ni nebo z ní vycházejí. Metafysika, která dochází uznáním objektivní a přesažné hodnoty lidského poznání k možnosti proniknout za vnější věcí, byla popírána Kantem a jeho stoupenci; v poslední době nachází stále více přátel mezi opravdovými vědci.

i oni vycházejí z popírání možnosti metafysického poznání a schopnosti lidského rozumu povznést se nad věci smyslové. Řekli, že poznatky člověka buď všechny nebo alespoň duchovních věcí jsou tvořeny a přijímány jen slovy. Je tedy naprosto nutné poučování slovy, řečí, aby člověk buď vůbec přišel k užívání rozumu nebo alespoň k onomu vývoji chápání, které by mu podalo nějaký pojem o Bohu. Protože první lidé z této příčiny nemohli sami od sebe dospěti k poznání Boha, musel jim býti tento pojem zjeven, a toto prvotní zjevení bylo pak podáváno dalším pokolením. Kriterium správnosti zjevení božského je souhlas lidského pokolení. Proto může člověk tvrdit, že Bůh je, jen božskou vírou.

Někteří pozdější (Ventura, Bonnety) pravili sice, že když člověk dospěje k dokonalému užívání rozumu, může poznat ze stvořených věcí Boha, ale plné užívání rozumu bylo podle nich podmíněno vlivem prvotního zjevení, a proto obnovují vlastně starý tradicionalismus.

V poslední době objevuje se i mezi katolíky jiný nesprávný systém, tak zvaný *intuicionismus* nebo řekněme *blondelismus* po jeho hlavním zastánci Blondelovi.[3] Tento systém má velmi mnoho podobného se starým ontologismem a innatismem, podle nichž poznání Boha je vrozené, bezprostřední. Blondel chce nalézti jakousi střední cestu mezi těmito bludy a katolickou pravdou, cestu, která by zachovala nadpřirozeno v náboženství, ale zároveň by přispěla modernímu člověku, jenž stále více odmítá náboženství, protože nechce uznat nic mimo sebe, nechce uznat nic, co by nepocházelo nějak přímo z něho samého. Podle Blondela člověk cítí, že má nadbytek sil poznávacích a volních, ale zároveň cítí,

[3] Blondel zůstává sice jako osoba na poli katolickém, ale jeho nauka po zavržení imanentismu a agnosticismu s hlediska katolického učení se nedá hájit, takže všechny pokusy v této věci se strany některých katolických filosofů selhaly. Nejhlubší kritiku Blondelova systému podal P. Garrigou-Lagrange v De revelatione, Romae, 1921, I. str. 125 n., 466 n.

že to, co má, není to, co hledá, cítí cosi nad sebou, a proto přichází nutně k vědomí Boha. K tomuto poznání nepřivedly člověka žádné důkazy, nýbrž vnitřní zkušenost, vnitřní činnost. Blondel se dovolává přímo svatého Tomáše a jeho věty *omnia intendunt assimilari Deo* - všechno se snaží připodobnit se Bohu - když praví, že nemůžeme poznati Boha, aniž bychom se chtěli nějakým způsobem státi bohem. Tuto snahu v nás Bůh podporuje, a proto má člověk možnost najíti Boha i v řádu přirozeném, a to v sobě samém.[4]

Dlužno se tu zmíniti ještě *o modernismu,* který sice byl zavržen definitivně papežem Piem X., ale jeho následky nejsou ještě nikterak vykořeněny a setkáváme se s nimi stále. Vzhledem k nauce o poznání Boha není modernismus nic jiného než převařený sentimentalismus mnohých protestantů.

Imanentismus je pro modernisty základní dogma, podle něhož se Bůh projevuje a zažívá ve vlastním vědomí každého jednotlivce. První pramen náboženství je tedy náboženská zkušenost, vycházející z podvědomí člověka, kde vzniká jakýsi primitivní smysl, kterým se Bůh zjevuje duši a kterým duše věří v Boha. Tento smysl má Boha i jako příčinu i jako předmět. Náboženství, zjevení, víra se věcně neliší, nýbrž jsou různými hledisky jednoho a téhož smyslu, prýštícího v podvědomí. Teprve pak přijde rozum, který proniká a vykládá tento smysl. Tyto výklady rozumu však nejsou poznáním objektivně skutečným, nýbrž pouhými reflexemi vnitřních zážitků nebo symboly nějakého Neznámého. To je v hlavních rysech nauka modernistů o poznatelnosti Boha.[5]

V poslední době v Německu Max Scheler v knize

[4] Srov. Soukup: Filosofie náboženství, Vyšehrad, Praha, 195, kapitola *Intuice v náboženství.*

[5] Viz encykliku Pia X. *Pascendi.* Viz Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum, n. 2071, násl. (Zkráceně citujeme často tuto sbírku sněmovních a papežských výnosů: Denz. a číslo příslušného odstavce.)

Vom Ewigen in Menschen podává v této věci rovněž pozoruhodné názory. Lidské poznání počíná intuicí bytnosti (Wesensschau), čímž se nazírajícímu subjektu představuje bezprostředně jistý předmět. Co se týče objektivní hodnoty předmětu, zdá se, že souhlasí se scholastiky, v nauce o původu ideí drží s ostatními fenomenology. Aby poznávající mohl nazírat na nějaký předmět, musí být tento předmět už napřed v jeho mysli. Jinými slovy: subjekt musí být uzpůsoben k nazírání na předmět.

Toto uzpůsobení v člověku je specificky dvojí: metafysické a náboženské. Bůh je sice předmětem obojího, ale úkon metafysický a náboženský docela různě zasahují Boha. Bůh je poznáván nazíráním na svět, ale nikoliv pomocí zákona příčinnosti, nýbrž symbolicky, to jest proto, že Bůh jistým způsobem prosvítá světem. V člověku se ovšem předpokládá uzpůsobení, aby byl zasažitelný vzhledem k tomuto světlu, aby byl schopen přijímat toto světlo, jímž Bůh prozařuje světem. V tom smyslu praví Scheler, že každé poznání o Bohu je poznání skrze Boha: Svět, který se poznává ve světle Božím, vede k poznání Boha.

Metafysický úkon poznávání zasahuje Boha jakožto poslední princip světa, který není sám od sebe, nikoliv však Boha jako ducha ani jako stvořitele, protože pojem stvořitele obsahuje pojem ducha. Pouze úkon náboženský, jenž je založen na lásce, může dospěti k Bohu jako duchu, nadlidské bytosti osobní. Duch totiž nemůže býti poznán jiným duchem, jestliže se sám nezjeví. A Bůh se člověku zjevuje v úkonu lásky, neboť Bůh je láska, a tak, když člověk vzbuzuje úkon lásky, spolutvoří s božským úkonem lásky a dosahuje nejvyšší hodnoty. Poznání Boha je tedy jen tehdy dokonalé, když se spojí obojí hledisko: metafysické a náboženské. Z toho pak následuje, že všechny pokusy dokázat jsoucnost osobního Boha nemohou dospěti k nutnosti náboženství, nýbrž naopak předpokládají náboženské uzpůsobení člověka.

zvláště Boha, ale hledají ho jinou cestou než církev.

II. CÍRKEV A PÍSMO O POZNATELNOSTI JSOUCNOSTI BOŽÍ

Tyto různé systémy, které jsem právě vypočítal - a je jich ještě více - nepopírají sice jsoucnost Boží, ale neuznávají možnost dospěti k poznání Boha cestou lidského rozumu. Bůh je jim požadavkem života, nemůžeme se bez něho obejít, bez něho by nebylo mravnosti - kdyby lidé nevěřili, měli bychom spoustu zlodějů, jak praví, a byl by ohrožen náš majetek, proto, pravil kdysi Voltaire, že mu na tom velmi záleží, aby jeho služebnictvo věřilo v Boha - cítíme v celém svém životě potřebu Boha, ale důkazy, jaké podávají katoličtí theologové k obhájení jeho jsoucnosti, nejsou zcela platné. Zbývá nám proto jen víra nebo spolehnutí se na vnitřní náboženský cit, který nám praví, že Bůh je. Nemáme sice, praví, naprosté jistoty v této věci, ale tato jistota, i když je nedokonalá, nám stačí, abychom uznávali v praktickém životě jsoucnost Boha.

Jak zřejmo na prahu všech těchto bludných nebo nesprávných názorů o možnosti poznání Boha stojí *agnosticismus* (nemožnost věděti), který snižuje sílu lidského rozumu a omezuje rozumové poznání na poznání vnějších jevů. Lidský rozum je ve smyslu této filosofie uzavřen v kruhu vnějších jevů, to jest věcí, které se mu jeví a které jsou bezprostředním předmětem poznání, a rozum nemá práva překročiti hranice těchto vnějších jevů. Není tedy schopen lidský rozum pozvednouti se k poznání Boha, jenž přesahuje nesmírným způsobem vnější jevy věcí. Tohoto rázu je všechno naše poznání, které se zastavuje jen u vnějšku věci a nemůže proniknout až k poznání podstaty věci, která se skrývá za těmito vnějšími jevy: naše poznání nemá metafysické hodnoty, tím méně přesažné, takže nemůže dospěti až k poznání samého podstatného bytí, nýbrž uzavírá se v oblasti vnějších jevů a jejich bezprostředních zákonů. Proto nelze poznat Boha, jenž je za těmito

jevy, nad nimi, přesahuje svým bytím veškero poznání člověka, omezené na pouhé fenomeny.[6] Proto tvrdili důsledně modernisté, že Bůh nemůže býti přímo předmětem vědy, že jeho zásah ve světě nemůže býti historickou skutečností, protože to vše je předmětem pouze jistého náboženského smyslu člověka. Věda a víra je proto od sebe nejen rozlišena, nýbrž může býti i proti sobě, protože tento náboženský smysl člověka se nemusí srovnávat s výsledky vědy a hlavně pravdy víry neboli náboženského cítění člověka nelze dobře podepřít vědecky, protože lidské poznání nejde za hranice vnějších jevů, kdežto náboženství se svou skutečností a vnitřní zkušeností přesahuje možnosti lidského poznání. - To jsou závěry, se kterými se setkáváme stále i dnes, protože modernismus se svou agnosticistickou filosofií otrávil velmi mnoho duší. - -

Proti všem těmto bludným a nesprávným názorům o možnosti rozumového poznání a dokázání jsoucnosti Boží praví vatikánský sněm: „*Matka Církev učí a drží, že Bůh, původce všech věcí a cíl, může býti s jistotou poznán přirozeným světlem lidského rozumu ze stvořených věcí.*“[7]

Nepraví se tu sice, že skutečně všichni lidé dojdou poznání jsoucnosti Boží, že všichni si dovedou svým rozumem obhájit tuto jsoucnost, i když o ní ví odjinud, ale zdůrazňuje se, že člověk, když dospěje, je schopen poznat Boha, a to ze stvořených věcí pomocí svého přirozeného rozumu i bez zvláštního světla zjevení.

Tato nauka vatikánského sněmu není nic nového, nýbrž je pouze jasným vymezením toho, co nacházíme jak v Písmě svatém, tak v křesťanském podání. Stačí jen otevříti Písmo jak Starého, tak Nového zákona a nalezneme dosti dokladů pro tuto pravdu. Uvidíme ještě, že tato pravda je sice dokazatelná

[6] Srov. Garrigou-Lagrange: Dieu, Paris, Beauchesne, 1919, str. 103 nn. - Církev zavrhla tento agnosticismus hlavně u modernistů v encyklice *Pascendi*, Denz. 2072.
[7] Denz. n. 1789.

i rozumově; ale protože Církev nic neprohlašuje jako článek víry, co není obsaženo v Písmě nebo v tradici, je třeba hledat tuto pravdu především v těchto pramenech křesťanské víry.

Už Starý zákon nám podává jasné prvky důkazů jsoucnosti Boží a ukazuje, že Boha lze poznati *pouhým rozumem,* a to s naprostou jistotou, takže chybuje člověk, jestliže nedospívá k tomuto poznání. V knize Moudrosti hl. XIII. čteme: „Byli blázni všichni lidé, v nichžto nebylo znalosti Boha, kteří z viditelných dokonalostí nemohli poznati toho, který jest, aniž pozorujíce díla, nalezli umělce... Z velikosti a krásy tvorů lze závěrem poznati jejich Stvořitele." A že tato nevědomost a neznalost Boha je pro člověka trestuhodná, protože je ve svědomí povinen člověk hledat Boha a nenalezne-li ho, je to známka, že jej nehledal dosti upřímně, dodává Autor Moudrosti: „Nelze jim odpustiti, protože mohli-li tolik poznati, že uměli svět prozkoumati, jak to, že jeho Pána dříve nenalezli?"

Jak zřejmo, je v těchto slovech obsažena celá nauka sněmu vatikánského. Neboť podle těchto slov je poznání Boha nejen možné, nýbrž dokonce snadné. Je člověku dokonce přirozené. Jeho subjektivním prvkem není víra, nýbrž rozum, a prvkem objektivním neboli prostředkem tohoto poznání je viditelný svět, všemi poznatelný. Písmo naráží hned na důkaz příčinnosti, když zdůrazňuje, že z díla uměleckého je snadné a nutné poznati umělce.

V Novém zákoně je to hlavně známý text svatého Pavla, který je důležitý v této otázce. Největším zločinem pohanů podle něho je modloslužba, protože mohli poznati, co o Bohu poznati lze, neboť Bůh se jim dosti jasně ukázal. „Vždyť neviditelné vlastnosti jeho od stvoření světa se spatřují, praví Apoštol v listě k Řím. (I. 20), jsouce poznávány z věcí stvořených, a to i jeho věcná moc a božství, takže nemají omluvy." - Podle myšlenky svatého Pavla je tedy poznání Boha velmi dostupné, protože všichni, kdož Boha nepoznávají, jsou neomlu-

vitelni. To by nemohl říci sv. Pavel, kdyby nebylo možno dospěti k poznání Božímu. Text je ostatně velmi podoben tomu, co se praví v knize Moudrosti. Uvážíme-li proto, co je řečeno o této otázce v Písmě svatém, dospějeme k závěru: Člověk může poznat jsoucnost Boha z věcí, které jsou kolem něho. Jeho rozum má tuto možnost. Jestliže ho nepoznal, je to jen jeho vina, neboť proto mu dal Bůh rozum, aby ho poznával, tak jako proto mu dal srdce, aby ho poznaného miloval.

III. ROZUM SE HLÁSÍ K SLOVU V OTÁZCE EXISTENCE BOŽÍ

Kde máme nyní hledat filosofické důvody k tomu, že člověk je schopen poznati i bez zjevení jsoucnost Boží?

S jedné strany je to sám lidský rozum, jenž je schopen pronikat hlouběji do věci poznávané než pouhý smysl; s druhé strany je to Bůh jako předmět rozumu, protože Bůh jakožto nejvyšší Bytí i když je nekonečně povznesen nad každé stvořené bytí, které je první poznatek rozumu, nevychází vlastně z oblasti bytí, a proto může býti předmětem lidského rozumu.

Svatý Tomáš tu má větu, která krátce ale výstižně odmítá všechny nesprávné názory, týkající se poznání člověka. „Praví se rozuměti jakoby čísti uvnitř“ - *intelligere quasi intus legere,* etymologie sv. Tomáše, vzata z Isidora Sevilského; inteligentní je tedy ten, kdo dovede číst ve věcech. - Poznání smyslové se zabývá smyslovými vlastnostmi vnějšími (barvou, velikostí, zvukem atd.). Poznání rozumové proniká až k bytnosti, podstatě věci.[8] Svatý Tomáš tu jasně staví poznání rozumové nad poznání smyslové. Jestliže se liší člověk od nižších tvorů, je to především rozumovým poznáním, pro-

[8] Summa Theol. II. II. ot. 8. čl. 1.

tože nižší tvorové nejsou schopni se povznést nad poznání smyslů. A jestliže smysly zachycují věc v její vnější podobě, proniká rozum do věci samé, táže se po jejím původu, určení, po její podstatě. Smysl jen konstatuje, že tu věc je, ale nemůže pronikat věc samu, nemůže o ní uvažovat. Smysl vidí vnějšek, rozum proniká v podstatu věci, v její bytí. Smysl dovede říci jen jaká věc je, kdežto rozum může říci, co věc je. Jestliže předmětem smyslu je jakost věci, je předmětem rozumu podstata věci, ukrytá pod touto jakostí, pod touto vnější vlastností věci.

Smysl člověka je podstatně závislý na hmotě, a proto jeho poznání je úměrné této závislosti. Nemůže poznati nic než věci hmotné a to jako hmotné. Představme si nyní schopnost, která by byla zcela nezávislá na hmotě, jako pouhý duch, který nezávisí na žádném hmotném ústrojí. Pak je její předmět bytí nehmotné, nadsmyslné. Lidský rozum je sice ve své činnosti vázán na smyslové ústrojí, ale sám o sobě je mohutnost nehmotná, a proto jeho vlastní předmět je věc rozumová, nadsmyslová, která je obsažena ve věci hmotné, smyslové. A proto poznávati znamená vynímati toto nehmotné z hmotného, nebo jak říkáme abstrahovati, pronikati do věci hmotné a čísti uvnitř této věci.

První poznatek rozumu je bytí. Všechno, cokoliv poznává rozum, poznává jako bytí. První poznatky rozumu jako bytí, podstata věci, kterou abstrahováním poznává z předmětu, smysly zachyceného, příčinnost, kterou vysuzuje z věcí, jež vznikají, účelnost, k jejímuž pojmu dospívá, uvažuje-li o smyslu života, to všechno jasně ukazuje, že tyto věci jsou něco daleko více než vlastnosti smyslové, že tu jde o předmět poznatelný jen rozumem, a že tyto první poznatky rozumu mají hodnotu nejen vnějších jevů, nýbrž opravdu ontologickou, čili že jimi proniká poznávající nejen vnější vlastnosti věci, nýbrž věc samu v její podstatě.

Předmět lidského rozumu je proto mnohem ob-

sáhlejší než pouhé poznání vnějších jevů, jak učí agnosticismus a všechny jeho odrůdy: předmětem rozumu je bytí samo v jeho nejhlubší podstatě, a tím se právě rozlišuje poznání rozumové od poznání pouze smyslového.

Než Bůh jakožto nejvyšší Bytí je obsažen pod tímto nejširším pojmem bytí, jež je předmětem rozumu, a proto lidský rozum, jenž není ve svém poznání omezen na jistou oblast bytí, může se pozvednout až k poznání jsoucnosti bytí Božího - ba dokonce, je-li mu dáno Bohem, může jednou nazírat i na podstatu tohoto Bytí.

Lidský rozum je schopen poznat nejen vnější jevy jako smysl, nýbrž je schopen poznat bytí, krásu, dobrotu, pravdu, a to nejen tuto konkretně uvažovanou krásu, tuto dobrotu, toto bytí, nýbrž jakoukoliv krásu, jakékoliv bytí, čili *všechno* bytí. Následkem toho je schopen lidský rozum pozvednout se nad toto stvořené bytí, stvořenou krásu a dobro a může dospět až k poznání První příčiny, která musí mít tyto vlastnosti nejen v míře, na jakou jsme zvyklí u tvorů, nýbrž v míře nekonečné. Tak jako smysl je schopen poznat vše, co je rázu hmotného, smyslového, tak rozum je schopen poznat vše, co je poznatelné, co je obsaženo v oblasti rozumového.

Je jisté, že tyto vlastnosti, jež může poznat lidský rozum, jsou analogické, obdobné, čili mohou existovat v mnohých navzájem zcela odlišných způsobech a mírách - krása má jistě mnoho stupňů už v řádu stvořeném, jak velký je pak rozdíl mezi krásou stvořenou a nestvořenou; ale obojí je podstatně krása - a proto lidský rozum se může pomocí usuzování a povyšování pojmů pozvednout až k poznání nejvyššího Bytí, nejvyšší Krásy, nejvyššího Dobra. A tím dospívá člověk cestou čistě přirozenou, čistě filosofickou k poznání jsoucnosti nejvyššího Bytí, První Příčiny, *Boha.*

První poznatky lidského rozumu jsou tedy rázu nejen ontologického, nýbrž i transcendentního, přesažného, to jest, jejich pomocí můžeme nejen po-

znat bytí a jeho podstatu, proniknout hlouběji svým poznáním než pouhé smysly, nýbrž přesahujeme, překračujeme řád věcí a řád bytí pouze stvořeného pomocí těchto prvních poznatků a můžeme se pozvednout až k první Příčině všech věcí, čili že můžeme pomocí pouhého rozumu poznat samého Boha, i když ne v jeho bytnosti, jeho podstatě, jistě alespoň v jeho jsoucnosti, existenci.

Tím je vlastně odpověděno na všechny názory nesprávné, které jsem uvedl na počátku. Všechny vycházejí jako ze svého pramene z kantovského názoru o poznání, čili z kantovského popírání ontologické a transcendentní hodnoty prvních poznatků lidského rozumu. Kdyby naše poznání bylo vázáno jen na vnější jevy, pak by ovšem měly pravdu ony názory. Jestliže však naše poznání je daleko vyšší a hlubší, jak jsme viděli, pak platí, co řekl sněm vatikánský a co se zdůrazňuje ještě více v protimodernistické přísaze, že *Boha můžeme skutečně poznat a také dokázat z viditelných věcí pomocí rozumového poznání.*[9]

Z toho, co bylo dosud řečeno, je také patrno, že nemůže býti člověka, jenž by nevěděl nic o Bohu, když dospěl, čili že neexistují negativní neznabozi. Plyne to především z textu knihy Moudrosti a z citovaného místa ze sv. Pavla. Praví se tam, že nepoznali-li Boha, jsou neomluvitelní. To proto, že odporují nějakým způsobem dobrovolně důvodům, které alespoň nějak jim ukazují, že Bůh musí býti. Tento odpor však předpokládá alespoň nějaké nedokonalé poznání o Bohu. Z toho důvodu mluví Otcové často o přirozeném nebo vrozeném pojmu Boha, že totiž

9 Vyznávám, že Boha Původ a cíl všech věcí možno přirozeným světlem pomocí stvořených věcí ... jako příčinu z účinku jistě poznati a tak také dokázati. Denz. 2145. Protimodernistickou přísahu nařídil roku 1910 papež Pius X. Obsahuje vyznání katolické víry a odmítnutí modernistických bludů. Předpisuje se profesorům theologie, podjáhnům před svěcením a j.

každý člověk k němu dospěje, takže je mu čímsi jakoby přirozeným.

Tentýž závěr je nám jasný, když uvážíme, že každý člověk, který má užívání rozumu, musí dospěti k rozlišování dobrého a zlého a k poznání mravního zákona, který naprosto zakazuje špatné skutky. Než v poznání přirozeného zákona naprosto zavazujícího je obsaženo poznání Boha jakožto svrchovaného Zákonodárce. Nelze proto předpokládat, že by existovali negativní atheisté, to jest takoví, kteří jednoduše nevědí naprosto ničeho o Bohu. Že jsou neznabozi positivní, víme ze zkušenosti, ale jejich důvody, kterými se snaží sami sebe přesvědčiti, že není Boha, se zdají ve chvílích hlubšího poznání jim samým slabé a nedostatečné. Pozoruhodný je tu text svatého Augustina: „Taková je síla pravého Božství, že rozumovému tvoru již užívajícímu rozumu nemůže se zcela a úplně skrývati. Vyjma totiž několik, v nichž je přirozenost příliš zkažena, veškeré pokolení lidské vyznává, že Bůh je původcem tohoto světa."

Není tedy možno, aby člověk bez vlastní viny nevěděl o Bohu, zvláště když uvážíme, že k pojmu Boží prozřetelnosti náleží také starost o to, aby se každému dostalo nutného poznání o Bohu, které musí předcházet plnění mravního zákona. Je-li člověk povinen plnit mravní zákon a je-li schopen jej plnit, musí také mít poznání o Bohu jako původci, který může trestat neplnění tohoto zákona. Krásně to řekl Tertullian: *Animae a primordio conscientia Dei dos est* - duše dostala už při svém zrození jako dar vědomí Boha.[10]

A toto vědomí jsoucnosti Boží je jako závažím pro člověka, jako tíží, která ho táhne k tomu, aby zařídil svůj život podle tohoto poznání. Neboť jestliže je Bůh a jestliže ho lze poznati, pak je i jeho zákon, který zavazuje. A jestliže si člověk hledí namluvit, že nemůže poznat Boha, a proto že neexistuje, je to

[10] Advers. Marc. I. 10. - Této větě je možno ovšem rozumět jen ve smyslu toho, co řekl sv. Tomáš. Srov. pozn. 1.

vždy jen proto, aby se zbavil této tíže, aby se zbavil povinnosti žíti podle zákona Božího. Nikdo nepopírá Boha než ten, komu záleží na tom, aby nebyl. Je to však marné. Zcela marné. Bůh se vryl tak hluboko v lidskou duši, táhne ji tak silně k sobě, že lidské srdce je nespokojené, dokud nespočine v něm. A můžeme být šťastni a můžeme jen děkovat Bohu, že nám dává rozum a s ním možnost pozvednout se k poznání svého Původce a svého Cíle, jímž je on.

K A P I T O L A T Ř E T Í

CESTY POZNÁNÍ BOHA

Podivuhodné jsou cesty Boží, řekl Duch svatý v Písmě svatém. Chce-li Bůh dáti člověku poznání o sobě, má k tomu mnoho možností, může postupovati různými způsoby, zná nesmírně mnoho cest k duši člověka. Lidská pýcha opakuje tak často po prvním odbojníku zákona Božího: Nebudu sloužiti. A Bůh ve své dobrotě a shovívavosti jako by se mnohdy usmál tomuto žvatlání svého tvora, které nemůže vésti než k jeho jisté záhubě. Uchopí jej jakoby za ruku a vede jej k sobě. A člověk se nevzpírá, protože nemůže odolat sladkému volání Božímu, jde za svým Bohem, jehož opět našel třebas po dlouhém hledání.

I. SUBJEKTIVNÍ CESTY K BOHU

Podivuhodné jsou cesty Boží. Jednomu se zjeví Bůh v neštěstí, které zdeptalo jeho duši a přivedlo ji na kraj zoufalství. Když člověk byl zahrnut slávou a bohatstvím, když se mu zdálo, že on sám je sobě bohem, když se domníval, že nepotřebuje nikoho nad sebou, kdo by se míchal v jeho život a předpisoval mu zákony, které nelze přestoupit, tehdy Bůh, jakoby skrytý na dně duše tohoto člověka, trpělivě čekal, abych tak řekl, až se přiblíží vhodná chvilka. A ta přišla. Člověka potkalo neštěstí, a tu

se ozývá z hloubi jeho duše Bůh. A člověk tak často slyší jeho hlas a jde za ním . . .

Jinému se zjeví Bůh jako výsledek dlouhého hledání, hledání upřímného, zjeví se takřka naráz, tak jako když uprostřed hustého lesa prosvitne najednou záře světla z blízké hájovny. Je to odpověď na jeho upřímné hledání. Duše, dříve nepokojná, skloní se nyní před majestátem toho, jenž je schopen naplnit její touhy. Rozervanost a vnitřní pustota mizí pod blahým dotekem toho, jenž se jí zjevil jako něco, bez čehož viděla, že její život je marný a zbytečný. A duše počíná být šťastná. Její tvář se zjasňuje tak, jako pohled dítěte, patřící na vycházející slunce.

Nevyzpytatelné jsou cesty Boží. A chce-li Bůh někoho k sobě přivésti, má vždy dosti možností, jak by k sobě přivedl duši vyvolenou a jak by jí ukázal cestu k poznání sebe.

Než tyto cesty poznání Boha jsou příliš subjektivní. Mohou být postačující pro jednotlivce, kterému dal Bůh poznání sebe takovýmto způsobem, ale jejich hodnota pro veškero lidstvo je velmi slabá. Kdo nepocítil sám jsoucnost Boha tímto způsobem, stěží bude věřiti druhému. Proto všechny filosofické a náboženské směry, které uznávají jen tuto možnost subjektivního poznání Boha, mají velmi relativní hodnotu. Když Kantova filosofie zdůrazňuje jsoucnost Boha, protože je požadavkem praktického rozumu, když imanentismus hledá Boha jen ve svém vlastním podvědomí a modernismus ukazuje jeho jsoucnost rozborem náboženského cítění a náboženského smyslu člověka, nelze, jak patrno, touto cestou dospět k objektivní naprosté jistotě, platící pro všechny lidi, k nepopiratelnému přesvědčení, že Bůh je. A nám jde především *o cesty objektivní,* jde nám o takový důkaz jsoucnosti Boží, který by platil pro všechny lidi, kteří jsou schopni užívat rozumu a nejsou ohledně poznání lidského ovlivnění Kantovou filosofií.

Odmítáme tedy jako nedostatečné všechny čistě subjektivní cesty poznání Boha, a to proto, že jejich platnost není všeobecná, není pro všechny lidi, nelze se na ně zcela spolehnout. Subjektivní poznání Boha, jakého se dostává člověku na příklad v mystickém životě, může být třebas samo sebou vyššího rázu než poznání objektivní, ale čistě filosofické; ale protože i takovéto poznání mystické má platnost jen pro jednotlivce, který je zakouší, jeho hodnota pro lidstvo je poměrně malá, a jde-li o důkazné poznání Boha, je tato cesta zcela nedostatečná. Míti naprosté přesvědčení o tom, že Bůh je, a dokázat to také druhým, aby i oni mohli být opravdu přesvědčeni, to jsou dvě velmi odlišné věci.

II. OBJEKTIVNÍ CESTY K BOHU

Z cest poznání Boha, které jsou objektivní hodnoty nebo se takovými snaží býti, pokusím se vylíčit alespoň nejhlavnější. Postup bude vzestupný, čili od těch, které pokládám za nejslabší, k těm, které jsou nejpádnější.

I. - Především zvláště dnes je tu *cesta historického důkazu jsoucnosti Boží.* Je to cesta zdlouhavá a obtížná, ale má svou obrovskou důležitost zvláště proto, že této cesty chtěla použít racionalistická věda a dokázat vznik ideje Boha buď teorií animismu, imanentismu nebo jinými teoriemi psychologickými. Tento směr v náboženské psychologii znamená dnes už velkou literaturu, takže si tu můžeme všimnouti jeho postupu v dokazování jsoucnosti Boží jen v několika závěrech.

Historický směr hledá primitivní národy s nejstarší kulturou a zkoumá jejich náboženské pojmy, hlavně pojmy Boha. Pomalým studiem - stačí všimnouti si čtyř obrovských svazků takového P.

Schmidta: Der Ursprung der Gottesidee[1] - docházejí tito vědci pak k těmto závěrům, které podpírají krok za krokem empiricky, ať už ze zkušenosti vlastní nebo cizí:

1. Lidé i na nejnižším stupni vzdělání uctívají Boha, a to jednoho, stvořitele vesmíru. Tedy zřejmý monotheismus, jednobožství.

2. Uctívají Boha jako Otce s city tak vroucími, že mnohdy nás překvapují.

3. Mravní život je závislý na této víře v Boha, zákonodárce a odměnitele.

4. Zákon, podle něhož smysl pro duchovno se zmenšuje tím více, čím více se vzmáhá technický pokrok a dává člověku více možnosti používat radostí tohoto světa, ujišťuje nás, že monotheismus byl náboženstvím prvního člověka. A tato doba musela znát monotheismus čistší než monotheismus našich primitivních národů, u nichž už ztratil na své prvotní svěžesti sociálním vývojem.

5. Protože prvotní monotheismus je nevysvětlitelný vedlejšími příčinami (podnebím, zvířaty, příhodami člověka), musí býti výsledkem úvahy rozumu dotud neporušeného. Můžeme také připustit, že je zbytkem prvotního zjevení.

6. Jednotliví primitivní národové nejsou všichni stejní, ale pojem Boha má u všech stejné základní rysy. Není to ovšem pojem metafysický, ale jejich Bůh je bytostí duchovou, všemohoucí, vševědoucí, bez chyby, nejvýš dobrou, je původcem mravního řádu.

7. Náboženství těchto primitivních národů je zřejmě theocentrické; jeho středem je Bůh, nikoliv člověk.

Na základě těchto zkušeností, které jsou jen závěry, podepřené ohromnou zkušeností a dokázané krok za krokem, hledá historická metoda, jak dospěl primitivní člověk k těmto pojmům Boha.

[1] Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische u. positive Studie. Münster i. W., čtyři svazky vyšly v letech 1926-31.

Předně je jisto, že prvotní zjevení se uchovalo u všech kmenů, třebaže dostalo všude své zvláštní zabarvení a stále víc a více byl porušován jeho monotheismus vlivem zkažené lidské přirozenosti. Ale i kdybychom odezírali od tohoto pramene pojmu Boha v lidstvu, najdeme v rozumové činnosti člověka odpověď na tuto otázku. Třebaže primitivní člověk neuvažoval jsoucnost Boží podle aristotelského důkazu z pohybu nebo příčinnosti, stačily jeho první poznatky rozumu, aby jej přivedly k první příčině všeho, i když si ji představoval více konkretně než abstraktně a třebas i se značnou dávkou anthropomorfismu.

Z těchto částečných závěrů, založených na důkladných studiích historické metody srovnávací vědy náboženské, přicházíme pak ke konečnému závěru: *Není možno, aby toto všeobecné a stálé přesvědčení veškerého lidstva nemělo skutečného podkladu, aby bylo opravdu omylem. Lidský rozum nikoliv v jedinci, nýbrž v celém lidstvu všech věků by se mýlil.* Člověk by byl podstatně na omylu, z něhož by mu nemohl nikdo pomoci. To všechno je však nemožné a proto musí být předmět tohoto rozumového poznání mimo rozum, musí existovat bytost, kterou člověk uznává nad sebou a kterou nazývá Bohem. Svatý Tomáš, jenž sice neměl po ruce výsledky zkoumání srovnávací vědy náboženské, jaké máme dnes, ale měl zdravý rozum, vyslovil tento závěr takto: Přirozený rozum diktuje člověku, aby se podrobil někomu vyššímu pro své nedostatky, které v sobě cítí, a v nichž potřebuje, aby byl od někoho vyššího podporován a veden, a tímto vyšším je Bůh podle pojmu všech.[2]

Třebaže tento důkaz nám dává jen morální jistotu existence Boží, nelze jím pohrdati a dlužno jej uplatnit zvláště u těch, kdo jsou nasáklí kantovským kriticismem, a proto neschopní chápat důkazy metafysické.

[2] Summa Theol. II. II. ot. 85. čl. 1. - Viz také Soukup: Filosofie náboženství, Praha, Vyšehrad, 1935.

II. - Z nejnovějších pokusů o objektivní důkaz jsoucnosti Boží bych uvedl důkaz *psychologický nebo intuiční*, který se stal zvláště v poslední době módou hlavně vlivem Bergsonovy knihy *Les deux Sources de la morale et de la religion.*[3] Je to vlastně důkaz z psychologie svatých. Tím, že byl podán tento důkaz právě Bergsonem, oficiálním filosofem druhého břehu, abych tak řekl, stává se tím zajímavější. A co jej činí ještě pozoruhodnějším, je ta okolnost, že Bergson opírá svůj důkaz o psychologické studie Henriho Delacroix, o němž je známo, že jeho hlavní snahou je vymýtit všechno nadpřirozené z mystické zkušenosti svatých. Je proto s podivem, že Bergson vystavěl tento svůj důkaz na čistě laické psychologii. V jeho stopách jdou pak mnozí jiní. Mluví se mnoho o vztahu mezi náboženskou, mystickou zkušeností a jsoucností Boží a vyvozuje se z této náboženské osobní zkušenosti nutnost jsoucnosti Boží mimo rozum člověka, zakoušejícího tyto náboženské zážitky. Je to metoda opět z velké části historická, ale psychologická zároveň. Zkoumají se zde hlavně dvě věci: přítomnost Boží, jak ji zakoušejí jisté duše, a úzký vztah jistých osob k Bohu. Tato přítomnost Boží je mnohdy doprovázena mimořádnými účinky nebo zázraky, které zjevují moc Boží ve vesmíru. Přítomnost Boží ve svatých, styk Boha se svatými dušemi, to jsou důkazy existence Boží přístupny pro všechny, praví Rabeau.[4] Je ovšem třeba bráti nikoliv jednotlivé případy náboženské zkušenosti, nýbrž celý souhrn těchto náboženských případů a zážitků, nebo náboženskou zkušenost v celé její všeobecnosti, máme-li odtud čerpat důkaz pro jsoucnost Boží.

Psychologu, jenž zkoumá jevy, doprovázející náboženský život, je jasno, že se stanoviska ontologic-

[3] Bergsonova kniha vyšla naposledy 1932 v 8. vydání, Paris, Alcan. Český překlad vyšel u Laichtra v Praze. S hlediska katolické theologie kritisuje a zdokonaluje Bergsonův důkaz z experience svatých G. Rabeau v knize Dieu, son existence et sa providence. Paris, Bloud et Gay 1933.

[4] V citované knize str. 24.

kého předpokládají tyto jevy jsoucnost Boží, ale jejich poznání nepředpokládá poznání Boha. Ukazují nám Boha tak, jako rozmluva s člověkem nám praví, že tento člověk existuje.

Je sice jisté, že pověra rozmnožila zázraky, že lidová zbožnost a románově psané životy svatých jich vynalezly mnoho, ale to vše nejsou dostatečné pohnutky, abychom opustili jevy, které nám ukazují Boha hodnověrně. Svatost, tam kde se zjeví, má dostatečnou autoritu, aby volala po zkoumání, z něhož dospějeme k poznání jejího tvůrce.

Cesta z náboženského zážitku k dokazování jsoucnosti Boha není jistě bez obtíží. Právě nejnovější studium otázky náboženské mystické zkušenosti ukazuje, že není něčím zcela výlučným v náboženství monotheistickém, protože se s ní setkáváme, třebaže v docela jiné podobě, i v polytheismu a modlářství. Než ani tato námitka není s to zničiti hodnotu tohoto důkazu, protože v každém případě se jedná o jakýsi styk s božstvem, který vede k poznání jeho existence.

I tento důkaz, i tato cesta, vedoucí k poznání jsoucnosti Boží zkoumáním náboženské zkušenosti, je značně obtížná a dává nám pouze morální jistotu. Není však třeba ji zavrhovat. „Věříme ostatně, píše správně Rabeau,[5] že Bergson otevřel bránu, kterou vejdou mnozí a půjdou ještě dále. V době Teinea a Renana oficiální filosofové by nikdy nepojali myšlenku dokazovat existenci Boží na základě života svatých. Zbývá učiniti druhý krok a ten bude vykonán: dokázati jsoucnost Boží úplnou, se všech stran sebranou zkušeností svatých, pojmouti zde vše, co bylo ověřeno zkušenostně z kladného náboženství, pojmouti vidění, zjevení, zázraky, jimiž nám Bůh praví řečí smysly chapatelnou, že existuje.“

III. - Nad všechny tyto důkazy dosud uvedené jsou *důkazy metafysické,* jak je naznačili už Aris-

[5] Tamtéž str. 90.

toteles a Plato a později zdokonalili zvláště svatý Augustin a sv. Tomáš.

Svatý Tomáš[6] postupuje v dokazování jsoucnosti Boží *pěti cestami,* které jsou však v jistém smyslu jen obměnami jedné a téže cesty. *Problém Boha pro filosofii je především problém prvního a všeobecného pramene,* tedy problém příčiny bytí jako takového a pak teprve bytí, které může nabývati různých vlastností. Jestliže bytost náhodná, která tu je, ale která tu nemusí být, pohyb, účinky přirozenosti, dobro, pravda, atd. potřebují, aby byly vyloženy, aby byla nalezena jejich poslední příčina, tedy příčina společná všem věcem, to proto, že jsou různým způsobem všechny věci jistými hodnotami bytí. A jestliže je pak Bůh nazýván příčina, hybatel, pořadatel, nejvyšší dobro atd., to proto, že je prvním a všeobecným pramenem bytí.

A o to jde svatému Tomáši: ukázat způsobem, přijatelným všem myslícím lidem, že existuje tento pramen všeho bytí, *naprostá příčina všeho, co je.* A tím je Bůh. Z pozorování věcí ve světě, jež jsou hybatelné, přichází k prvnímu hybateli, jenž nemůže přijímat pohyb už od nikoho; z věcí zapříčiněných usuzuje na první příčinu, která je důvodem sama sobě a nepochází od nikoho; věci náhodné - takové jsou ve světě všechny, protože žádná z nich není naprosto nutná - ho přivádějí k tomu, jenž musí být naprosto nutný, neboť jen tak se vysvětlí jsoucnost věcí náhodných; různé stupně dokonalostí ve věcech vedou mysl člověka k pojmu toho, jenž musí mít tyto *nedokonalé dokonalosti* ve stupni naprostém, zcela dokonalém; a konečně řád ve vesmíru volá po rozumném pořadateli. Tak dospívá svatý Tomáš pěti cestami k prvnímu hybateli, k první příčině, k bytosti naprosto nutné, která je naprostou dokonalostí a nejvyšším pořadatelem a původcem veškeré krásy, vznikající tam, kde je řád.

Kdybychom chtěli krátce shrnout všech těchto pět cest jednou zásadou, mohli bychom ji vyjádřit po-

[6] Summa Theol. I. ot. 2. čl. 3.

dle P. Garrigou-Lagrange asi tako: *Více nemůže povstati z méně, pouze vyšší může vyložiti nižší.*[7]

Rozvedeme-li si tuto zásadu, vidíme, jak je v ní opravdu obsaženo všechno, co je v pěti cestách svatého Tomáše.

Vyjděme od nejnižších tvorů. - Můžeme pozorovati, že v bytí a v dění, vznikání, jsou jisté řády: řád fysický, bezduchový, řád rostlinný, řád smyslový, řád rozumový a mravní. Všechny bytosti přicházejí k životu a pak odumírají, mizí i jejich činnost; má začátek a konec. Nejsou samy sebou. Jaká je tedy jejich příčina?

Jestliže je tu dnes bytí, z toho plyne, že tu bylo vždycky něco, protože kdyby jen jediný okamžik nebylo ničeho, na věky by ničeho nebylo, protože nicota nemůže býti příčinou bytí. - Vidíme-li nyní bytí náhodné, porušitelné, vede nás to k bytí neporušitelnému, protože řada bytí náhodného, jdoucí nazpět do nekonečna, nedá vysvětlení svému vzniku, dokud nespočine u bytí nutného, neporušitelného, čili dokud se nemůže říci, že nižší vychází od vyššího. -

Jestliže dnes vidíme živé bytosti, a víme, že život je vyšší než hmota, praví nám rozum, že život nemohl vzniknouti z této hmoty, protože by to znamenalo, že vyšší povstalo z nižšího. Tak jako bytí jako takové nemůže povstat z ničeho, tak ani vyšší bytí nemůže povstati z nižšího. Musí tedy býti *první bytí,* první bytost, která má život.

Podobně je-li dnes na světě rozum, věda, jestliže rozum je vyšší než hmota, než rostlinný a smyslový život, jestliže dokonce sama zkušenost nás dovede poučit, že zvíře i nejlepší si nikdy nepřisvojí zákony rozumu a života mravního, je to důkaz, že od věčnosti nutně existovala bytost rozumová. Tato bytost nemůže míti rozumovou přirozenost náhodnou, jako je naše, protože tak by měla rozumovost od ji-

[7] Srov. Garrigou-Lagrange: Dieu, son existence et sa nature. Paris, Beauchesne 1919, str. 232.

ného, a kdyby zde nebylo prvního rozumového, nebylo by ani dnes lidí, obdařených rozumem. Kdyby nebylo na počátku nic více než pouhá hmota, jak by z této hmoty mohl povstat lidský rozum? Kdyby nebylo především rozumu vše pořádajícího, jak by mohl vzniknouti světový pořádek? Více nemůže pocházet od méně.

Jestliže konečně dnes vidíme ve světě mravní řád, spravedlnost, lásku, jestliže se setkáváme v dějinách lidstva i s heroickou svatostí, a jestliže tato mravnost a svatost jsou vyšší než to, co není mravné a co není svaté, je naprosto nutné, aby byla od věčnosti bytost mravní, svatá, dobrá. Nelze vykládat pouhou náhodností duši velkých světců, jaké nám podávají dějiny náboženství. Odkud konečně ten zákon, v srdci každého člověka, který káže konat dobro a varovat se zlého? - Tyto nepopiratelné skutečnosti, jichž jsme svědky, nás vedou nutně k prameni svatosti, dokonalosti, který nemá tuto dokonalost řádu mravního odjinud.

Tak přicházíme v každé z těchto úvah na základě zásady, více nemůže pocházeti od méně, k pojmu naprostého Bytí, které je zároveň Život, Rozum, svrchovaná Spravedlnost a Svatost. A tato zásada, z níž vycházíme, není vlastně nic jiného než zákon příčinnosti, který nám praví, že co není samo od sebe, je od jiného. A protože v příčinách navzájem aktuálně podřaděných nemůžeme postupovat do nekonečna,[8] přicházíme nakonec k tomu, co je samo od sebe. Nižší (látka, život smyslový, rostlinný), nemůže vysvětlit vyšší, nýbrž naopak vyšší vysvětluje nižší. A tak dospíváme k nejvyššímu, které, majíc

[8] „Není pak možné, aby se v příčinách účinných postupovalo do nekonečna. Neboť ve všech příčinách účinných, seřaděných, první jest příčinou prostředního a prostřední jest příčinou posledního, ať jest prostředních více nebo jedno. Ale není-li příčiny, není účinku. Kdyby tedy nebylo prvního v příčinách účinných, nebude prostředního ani posledního. Avšak kdyby se postupovalo do nekonečna, nebude první účinné příčiny a tak nebude ani posledního účinku...“ Sv. Tomáš, c. m.

důvod bytí v sobě samém, může býti příčinou všeho ostatního.

IV. - Z pěti cest svatého Tomáše se uvádí nejčastěji pátá, která vychází od uspořádaného vesmíru a dospívá pomocí rozumové úvahy k prvnímu Pořadateli. Všimněme si tu však *čtvrté cesty*, která je sice poněkud složitá, ale při tom velmi důmyslná. Jejím původcem je vlastně Plato,[9] a scholastická filosofie po svatém Augustinovi upravila jen jisté nedokonalosti této cesty.

Plato uvažuje ve svém díle Symposion asi takto: Duše se má naučit milovat krásné barvy, krásný tvar, krásné tělo, ale nesmí se tu zastavit, protože to všechno je pouze odlesk pravé krásy. Má milovat všechnu vnější krásu, s jakou se kde setká; ale nemá se u ní zastavit, nýbrž se má povznést k lásce duše, která je původem života a krásy těla. Má se upoutat na krásné duše, krásné v jejich činnosti, odkud pak má vystoupit ke kráse vědění, které plodí krásné skutky, až, vystupujíc z jednoho vědění do druhého, dospěje k nejvyššímu možnému vědění, které je poznání *krásy samé*. Toto nejvyšší vědění člověka zasahuje krásu samu v sobě. Pak končí tato úvaha o lásce ke kráse přirozenou touhou viděti Boha nazíravě, pohlížeti na tuto krásu, která nemá vzrůstu ani zmenšování, krásu, která není krásná na jedné straně, ošklivá na druhé, krásu, která nesídlí v bytosti odlišné od ní samé, nýbrž která je věčně a naprosto sama v sobě a sama sebou, na níž mají podíl všechny ostatní krásy, aniž jejich zrození nebo zánik působí jí nejmenší umenšení nebo nejmenší vzrůst. Tak dospívá Plato vlastně k naprosté Kráse, jíž je Bůh, pramen veškeré stvořené krásy.

Kdybychom chtěli tento Platonův důkaz vyjádřit v jeho všeobecné platnosti, řekli bychom asi takto:

a) Vidíme, že jednotlivé bytosti jsou více méně

[9] Symposion, 211, C. Viz také Faidon, 101, A, a Stát, VI. 109, B, kde totéž, co řekl jinde o nejvyšší Kráse, rozvádí o nejvyšším Dobru, jež je podle něho prapříčinou všeho bytí.

dokonalé v tom neb onom druhu dokonalosti. Tak vidíme různé stupně dokonalosti v oboru krásy, poznání, velikosti, dobroty atd.

b) Avšak tam, kde je něco více nebo méně takové - více nebo méně dobré - musí být také nutně nějaký vrchol této příslušné dokonalosti, vzhledem k němuž můžeme pak mluvit o různých stupních příslušné dokonalosti.

c) Existuje tedy nutně něco, co je nejvíce dokonalé - čili absolutní dobro, absolutní krása, vzhledem k níž můžeme mluvit o nižších stupních v tom či onom oboru dokonalosti.

Východiskem tohoto důkazu je zkušenost, která nám praví, že jsou tu různé stupně dokonalostí. Mezi těmito stupni je pak ten vyšší, který se nejvíce blíží tomu, co má tuto dokonalost v nejvyšším stupni, čili co je ztotožněno s touto dokonalostí. Tak jako napodobeniny uměleckého obrazu jsou tím dokonalejší, čím více se blíží originálu, tak platí všeobecná zásada, že věc je tím dokonalejší, čím více se podobá svému Původci, Bohu, jenž obsahuje ve svém pojmu nejvyšší náplň dokonalosti.

Abychom si to lépe osvětlili, musíme si tu krátce vyložit dvě zásady, na nichž spočívá tato pravda.

1. Jestliže týž rys, táž dokonalost, táž vlastnost se nalézá v mnoha bytostech, je nemožné, aby každá z těchto bytostí ji měla sama od sebe. Přijímá-li ji tedy odjinud, má na ní podíl. - Pomocí této zásady se pozvedáme od mnohosti k jednotě, od různých k jednomu. Jestliže tedy táž vlastnost je v mnoha věcech, je v nich od jiného, nemají tuto vlastnost každá sama od sebe. Proto na př. A a B nemohou mít krásu sami od sebe, protože to, co je činí jednotlivými, samostatnými jednotkami, nemůže býti příčinou jejich krásy, čili jinými slovy, jejich rozlišení nemůže býti příčinou jejich krásy, neboť to, co je činí jedním a druhým, tedy od sebe rozlišenými, je různé, kdežto krása jako taková je jim společná. A různé nemůže býti příčinou jednoty. Říci tedy, že

A a B jsou krásní sami sebou, to by znamenalo, že různé je samo sebou jednotou, že prvky samo sebou různé a nepodobné, odlišné, jsou samo sebou podobné, což je nemožné.

2. A dále bychom mohli říci, že nalézá-li se nějaká vlastnost, jejíž pojem neobsahuje nedokonalosti, v nějaké bytosti v nedokonalém stavu, tedy smíchána s nedokonalostí, tato bytost ji nemá sama od sebe, nýbrž ji má od jiného, kdo ji má sám od sebe, a to ve stavu naprosto dokonalém. Tak se pozvedáme od složeného k jednoduchému, od nedokonalého k dokonalému.

Plato vykládá tuto zásadu hlavně ve Filebu a Faidonu. Nemůžeme říci, že Faidon je krásný naprosto, že Sokrates je velký naprosto, že člověk má naprosté vědění, k němuž by se už nedalo nic přidat. Nejsou proto tyto vlastnosti u člověka čisté, jsou jim přimíchány prvky protichůdné. Jak přejíti odtud k tvrzení jsoucnosti naprosté krásy, naprostého vědění? - Nedokonalost znamená, že dokonalosti je přimícháno něco, co ji omezuje. Toto omezení může pocházet buď od opaku dokonalosti nebo od nedostatku dokonalosti. Jisté je, že žádná dokonalost neobsahuje *sama v sobě* tuto ohraničenost, zvláště konkretně takovou ohraničenost: krása není sama sebou míchána s ošklivostí atd. Není-li tato ohraničenost neboli spojení dokonalosti s jejím omezením sama od sebe, není-li nepodmíněná, vyžaduje důvod, příčinu z vnějšku.[10] Kde je však tato příčina vnější? Je to podmět, jemuž náleží daná dokonalost a její omezení? Nikoliv. Sv. Tomáš praví: „Co náleží někomu z jeho přirozenosti a nikoliv z jiné příčiny, nemůže býti v něm ve stavu nedokonalém.“[11] Jestliže tedy bytost má krásu, dobrotu, ale jen nedokonalým způsobem, má ji od jiného, má ji od toho, kdo je krása sama, kdo je dobro samo.

[10] „Neboť co jest o sobě různé, nesloučí se v jedno, leč skrze nějakou příčinu, je sjednocující,“ praví sv. Tomáš, I. ot. 3. čl. 7.

[11] Contra Gentes, II. c. 15.

Tak dospíváme po žebříku dokonalostí, jež pozorujeme ve věcech kolem sebe až na nejvyšší příčku, ano, překračujeme ji, přesahujeme ji svým pohledem rozumu a zasahujeme toho, jenž je nad všechnu stvořenou dokonalost, jenž je pramenem všeho stvořeného dobra, stvořené krásy, stvořené dokonalosti.

Plato řekl velmi hluboce: Krása, která se nalézá na kterémkoliv těle, je sestrou krásy na všech jiných. A my bychom mohli k tomu připojit: a všechny tyto krásy jsou dítkami jednoho a téhož Otce, protože jsou odleskem jedné a téže nesmrtelné krásy Boží. Krása Boží se zrcadlí v celém vesmíru, všude, kam se podívá oko rozumu, zjeví se mu stopy nekonečné krásy a velebnosti Boží. Je třeba jen umět se dívat na svět tak, jak to dovedl žalmista, když zpíval: „Nebesa vypravují slávu Boží a díla jeho rukou zvěstuje obloha.“ A je třeba zvláště umět se nezastavovat u této krásy, která je pouze odleskem, matným obrazem, slabou stopou nesmírné skutečnosti. Kdo se spokojuje s nedokonalou napodobeninou, jestliže může míti skvělý originál? Člověk, spokojující se krásou a dobrotou země, podobá se nezkušenému obchodníku, jenž vyměňuje vzácné originály, aby získal bezcenné napodobeniny. Řekneme snad: ubožák. Neplatí však toto politování nám samým?

Naší povinností je učit se vidět Boha v jeho díle, chodit uprostřed stvořené krásy a pozvedat se za její pomoci k tomu, jenž je jejím původem, jenž má v sobě nejen jistý stupeň krásy, nýbrž je sama krása. A když pak k tomu, co nám řekla zdravá filosofie, přidáme si jako křesťané, co nám praví víra o kráse duše, která žije ve společenství s Bohem, pak se naučíme řadit a nadřazovat hodnoty podle jejich blízkého nebo vzdáleného poměru k Bohu a naučíme se vystupovat od účinků k Příčině, od sděleného dobra k tomu, jenž je jeho pramenem, od stvořené krásy k tomu, jenž je Krása sama . . . A to

je ostatně smysl našeho života: abychom za pomoci stvořeného dospěli ke svému Tvůrci jak v řádu konání, tak i v řádu poznání.

K A P I T O L A Č T V R T Á

V L A S T N O S T I B O Ž Í I.

Na Monte Cassino svatý Tomáš, hoch, ve škole benediktinských mnichů, chodil často zamyšlen, zatím co jeho spolužáci si hráli ve stínu mohutných stromů, a na otázku svých vychovatelů, o čem přemýšlí, odpovídal: *„Co je Bůh?* Řekněte mně, co je Bůh! . . .“ A když dnes čteme knihy tohoto velikána ducha i srdce, řekli bychom, že veškera jeho snaha se nese jen tímto směrem: ukázat, pokud lze lidskému rozumu, co je Bůh, v čem spočívá tajemství tohoto velkého Neznámého, poodhalit alespoň poněkud těžký závoj, který brání lidskému rozumu přístup do svatyně poznání nekonečného a nesmírného Boha.

Co je Bůh?. . . Jistě již nejednou vyvstala tato otázka v naší duši. Kdo nám dá na ni odpověď? Kdo nám dá odpověď, která by nás opravdu uspokojila, která by učinila konec dalšímu hledání a zkoumání? - Zde na zemi nikdo. Naše poznání nekonečnosti Boží je, jak řekl svatý Tomáš po dlouholetých zkušenostech na tomto poli, jako oko netopýra před jasným světlem. Neznamená to, že Bůh je nepoznatelný sám v sobě, nýbrž že naše poznání je příliš slabé, aby mohlo pohlédnout do jeho nekonečného světla. Je snad slunce nepoznatelné? A přece mu uhýbá náš zrak; je příliš prudké, je oslňující, a čím více bychom do něho hleděli, tím více by náš zrak slábl, tím méně by je poznával. Tak asi stojíme se svým lidským přirozeným rozumem před nekoneč-

ným světlem krásy Boží. Jako netopýři se vyhýbáme tomuto oslňujícímu světlu. A jestliže se mu nevyhýbáme, jestliže máme odvahu do něho patřit, není naše odvaha, zvláště když vychází z přemíry pýchy, tak často zklamána?

I. ÚKOL ANALOGIE V NAŠEM POZNÁNÍ BOHA

Všechno naše poznání o Bohu je tak nedokonalé, tak slabé. Když Písmo svaté nám chce o něm něco říci, neví si jiné rady, než užívat různých metafor, příměrů, srovnání s vlastnostmi přirozenými. A co najde největšího, nejkrásnějšího, nejdokonalejšího ve stvořeném, to připisuje Bohu. To je způsob, v pravém slova smyslu odpovídající lidské schopnosti přiblížit se poznáním k Bohu.

Chceme-li pochopit tento způsob lidského poznávání Boha, je třeba si tu stručně objasnit, v čem spočívá tento postup, který nazýváme *analogickým* (obdobným), a který je základem ke všem obrazným rčením, jakých užíváme v lidské řeči o Bohu. Když na příklad Kristus praví učedníkům: já jsem pastýř dobrý, vy jste ovce, používá obrazu, a pod tímto obrazem je vyjádřena myšlenka strážce, ochránce, spasitele. Tyto pojmy jsou pojmy obdobné; všechny mají společný smysl, ale toho se užívá přiměřeně každé skutečnosti, kterou označuje: jistě není totéž strážce pokladu jako strážce stáda, ale je tu poměr stejného úkolu, který se koná v obojím případě.

Obraz tedy vychází z podobnosti a jako obraz má i obdobnost tu výhodu, že nám umožňuje poznati prostřednictvím jiných skutečností onu skutečnost, onu věc, kterou nemůžeme poznat jinak.

Jestliže nyní chceme poznat Boha, a to nikoliv s hlediska přirozeného, nýbrž i nadpřirozeného, chceme-li si o něm říci pokud možno nejvíce, vidíme, že nám tu může posloužit zvláště tento postup

obdobnosti. Náš rozum má pojem bytí, pojem opravdu obdobný, čili takový, kterého lze užíti na více věcí v jistých, třebas odlišných stupních. Tento pojem obsahuje v sobě všechny rozdíly, všechny možnosti bytí ve všech možných poměrech. A tento pojem není nutně pojem bytí konečného; může se ho docela dobře užíti i na bytí nekonečné, protože bytí samo sebou není nutně konečné. Pojem bytí nezávisí na těchto možnostech. Proto, kdo má tento pojem, vidí jistým způsobem všechno, co je.

Odtud plyne, že náš pojem bytí je schopen zasáhnouti Boha. Ovšem nikoliv přímo, nýbrž jen pomocí obdobností. Všechno, co náleží k bytí, jako takovému, co je spojeno s bytím, jako takovým, co znamená nějakou jeho dokonalost, nějakou jeho hodnotu, nalézá se také v Bohu, jenže nikoliv způsobem konečným, nýbrž na způsob bytí nekonečného. Úkol obdoby (analogie) je tedy následující:

a) Analogií, obdobou, *popíráme* v Bohu nebo upíráme Bohu všechno, co je nedokonalého v bytí konečném, stvořeném; *via negationis,* cesta záporu, popírání.

b) Tvrdíme o něm všechno, co je v bytí dokonalého; *via affirmationis,* cesta kladu.

c) A konečně vyzvedáme, *povyšujeme* tuto dokonalost k nejvyšším hranicím, nebo lépe činíme ji bezmeznou; *via eminentiae,* cesta povyšování.

Dvě první etapy jsou dostupné našemu rozumu, jsou mu úměrny, protože můžeme poznat nedostatky stvořeného bytí, abychom mohli říci, že v Bohu nejsou. A s druhé strany můžeme si utvořiti obdobnou představu bytí, dokonalosti, počestnosti, kterou bychom mohli připsat Bohu. Jak ukazuje už Diviš Mystik a po něm svatý Tomáš, je daleko snazší pro člověka tato cesta záporu, cesta popírání, protože spíše dovedeme chápat, že ten nebo onen nedostatek není v Bohu, spíše si dovedeme představit, že ta nebo ona vlastnost alespoň ve stupni stvořeném nemůže býti v Bohu, než positivně pochopit, co jsou jednotlivé vlastnosti Boží, zvláště tak zvané vlast-

nosti kladné. Je nám jistě snáze pochopitelné, když řekneme: Bůh je nekonečný - a tu se nemůžeme také nijak mýlit - než když řekneme: Bůh je dobrý - zvláště když si představujeme tuto dobrotu jako něco, co jsme viděli jen v nedokonalé podobě na bytostech stvořených. Proto ve své ubohosti můžeme spíše a snáze říci o Bohu co není, než co je.[1]

Třetí etapa ukazuje neschopnost lidského rozumu vměstnati božské do naší rozumové chápavosti. Promítáme proto svůj obdobný pojem do nekonečnosti, povyšujeme jej na nekonečnou. Tím dáváme svému kladnému pojmu vlastnosti Boží pravý smysl a pravý význam. Tato cesta povyšování pak dokončuje to, co začaly cesta tvrzení a popírání. A je to cesta nesmírně důležitá. Není vlastně ničím jiným se strany theologa než pokorným doznáním jeho neschopnosti dosáhnouti tajemství Božího. I když tvoříme sebekrásnější závěry, i když přisuzujeme Bohu sebevětší vlastnosti, vždy si musíme býti vědomi, že neodpovídají dokonale skutečnosti: vedou nás k Nekonečnému, ale nedají nám ho dokonale dosáhnouti.

Konkretně vypadá tento postup asi takto: tím, že jsme poznali jsoucnost Boha jakožto první příčiny a prvního pramene všeho bytí a proto také veškeré dokonalosti stvořené, přicházíme k závěru: veškera dokonalost tvorů musí býti v něm jakožto v příčině. Pozorujeme-li tvory, vidíme, že na př. krása je vlastnost, která neobsahuje ve svém pojmu žádnou

1 Ale i na této cestě možno zbloudit. Řekl-li Eckehart (Denz. 528), že Boha nemůžeme nazývat dobrým, není tato věta filosoficky správná, protože upírá Bohu positivní vlastnost, která v Bohu je. Chtěl-li však říci touto frází, že Bůh není dobrý tou dobrotou, jakou my si představujeme, nelze nic vytýkat jeho tvrzení. Proto vidíme, že věta Eckehartova byla odsouzena právě tak jako jiná věta: „Všichni tvorové jsou pouhé nic" (Denz. 526). Nikdo se však nepozastavuje nad tím, když řekne sv. Jan od Kř., že *todo es nada* - všechno není nic - kromě Boha. Ve sv. Janu mluví mystik, jenž chce říci, že ve srovnání s Bohem vše není nic, kdežto v Eckehartovi mluví filosof, jenž si nesmí dovolit podobné výroky, objektivně nesprávné.

nedokonalost. Musí být tedy krása také v Bohu jakožto jeho vlastnost. Než krása, jakou my poznáváme, je vždy spojena s nějakou nedokonalostí, musíme proto tuto krásu povýšit na nekonečnou a říci: Bůh je krásný, nebo lépe Bůh je krása, ale tato vlastnost je v něm ve stupni nekonečně větším než ve tvorech.

Nebo jdeme-li cestou popírání, pravíme: tvor je konečný, je omezený, je vázán jen na určité místo atd. Jsou to jeho vlastnosti jakožto tvora, jsou to však jisté nedokonalosti. Bůh nemůže míti žádnou z těchto nedokonalostí, a proto musí býti nekonečný, nezměrný, nemůže býti vázán na místo, a proto musí být všudypřítomný. To všechno plyne ze základních pojmů Boha jakožto nejvyššího Bytí a pramene všeho, co jest.[2]

II. THEOLOGIE ŘADÍ BOŽÍ VLASTNOSTI

Tyto vlastnosti Boží, k jichž jsoucnosti jsme dospěli touto cestou, můžeme pak řadit buď tak, že seskupujeme do jedné třídy ty, které mají vztah k Božímu bytí, a do druhé, které mají vztah k Boží činnosti; nebo je dělíme na kladné, to jest takové, které jsou vyjádřeny kladnými výrazy a označují přímo nějakou kladnou dokonalost Boží jako dobrota, pravda, moudrost, a na záporné, které jsou vyjádřeny zápornými výrazy a odstraňují od pojmu Boha jakoukoliv nedokonalost, jako nekonečnost, nezměrnost a jiné.

Řadíme-li vlastnosti Boží prvním způsobem, a toho se nyní přidržíme, dostaneme asi takový obraz:[3]

[2] Výtečnou studii o analogii, jež nám umožňuje poznání Boha a tajemství víry, napsal Penido: Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique. Paris, J. Vrin, 1931.

[3] Srov. Garrigou-Lagrange, Dieu, Paris, Beauchesne 1919, str. 371 nn.

Vlastnosti, mající vztah k samému bytí Božímu jsou především vlastnosti bytí jako takového všeobecně (tedy bytí každého): jednoduchost neboli jednota, pravda, dobrota neboli dokonalost. Pak nekonečnost, která vylučuje jakoukoliv ohraničenost přirozenosti, nezměrnost a všudypřítomnost, která vylučuje jakékoliv omezení co do místa, věčnost, která vylučuje jakékoliv ohraničení co do času. A konečně vzhledem k našemu přirozenému poznání je Bytí Boží neviditelné, nepochopitelné a přece jen poznatelné pomoci obdoby s tvory.

Vlastnosti, které mají vztah k božské činnosti se dělí na ty, které se týkají vnitřní činnosti Boží a činnosti Boží navenek. První jsou moudrost, prozřetelnost, láska a její dvě velké ctnosti milosrdenství a spravedlnost. Bezprostřední princip veškeré činnosti Boží navenek je všemohoucnost, která tvoří a zachovává, od níž se dostává schopnosti jednati a dosáhnouti cíle všem tvorům.

Všimněme si postupně alespoň hlavních vlastností Božích. Nejdříve těch, které vyplývají z bytí jako takového a které jsou v bytí Božím povýšeny na nekonečnou.

Každé bytí jako takové je alespoň v jisté míře jednoduché, je pravdivé, jako takové je dokonalé a dobré. Totéž platí v míře nekonečné o bytí Božím. Čím vyššího stupně je stvořené bytí, tím je jednodušší, tím více se účastní na Boží pravdivosti, dokonalosti, dobrotě. - Bytí Boží je však mimo to ještě nekonečné, neproniknutelné ve své podstatě lidským rozumem, nezměrné a věčné, což jsou vlastnosti, které může jen velmi nepřímo napodobovat bytost stvořená.

III. BOŽÍ JEDNODUCHOST

Bůh je bytí samo a proto je nekonečně jednoduchý. Žádné ani to nejjemnější složení nelze připi-

sovat Bohu. Protože je Bůh první příčina všeho, je čiré uskutečnění, není v něm ani stopy možnosti. Každá věc složená je podstatně jako taková nedokonalá, je stvořená, je od jiného, protože je v ní složení alespoň z bytnosti a bytí čili existence, kdežto v Bohu není naprosto žádného složení. - V Bohu je taková jednota a jednoduchost, že všechno je v něm jedno kromě osobních vztahů, které tvoří tajemství nejsvětější Trojice. Jeho přirozenost je totožná věcně s jeho vlastnostmi, jeho vlastnosti jsou samy mezi sebou totožné, a jen náš rozum činí mezi nimi rozdíl, který je tedy jen v našem rozumu a v Bohu má základ jen v tom, že Bůh všechny tyto vlastnosti má, třebaže v naprosté jednotě Boží přirozenosti. Jeho dobrota je jeho moudrostí, jeho nekonečnost je jeho věčností, jeho láska je jeho spravedlností, jeho abstraktní pojem, božství, je totožný s pojmem konkretním, Bůh. Zkrátka Bůh je taková jednota a jednoduchost, jaká přesahuje naše poznání, které je zvyklé vidět a poznávat jen věci stvořené a proto nutně složené. Co je všechna jednoduchost stvořená proti jednoduchosti Bytí Božího?...

Tím padá ovšem jakýkoliv pantheismus ať kosmický nebo ideální, ať ve formě theosofie nebo anthroposofie. Bůh je tak nekonečně povznesen nad všechno stvořené, že, ač svou příčinností všechno učinil a všechno udržuje svou nekonečnou mocí, nemůže se spojovat s věcmi tak, aby byl jejich tvarem nebo dokonce látkou. Účast, jakou mají tvorové na jeho bytí, je účast účinku na příčině, účast analogicky napodobujícího na tom, jehož napodobuje, účast toho, jenž byl obdarován, na dobrotě dárcově. Bůh je spojen se svým tvorstvem jen jako Tvůrce a jako Cíl ať v řádu přirozeném nebo nadpřirozeném; každé jiné spojení by bylo proti jeho nekonečné jednoduchosti a jeho naprosté přesažnosti.

IV. BŮH JE PRAVDA

Bůh jakožto nejvyšší Bytí je také nejvyšší a první Pravda. Každá věc je potud pravdivá, pokud je, čili pokud se účastní na pojmu bytí. Nepravdivost je vlastně nedostatek příslušného bytí. Věc je nepravdivá proto, pokud není (zlato je nepravé, pokud neodpovídá pojmu zlata, čili pokud je pouze nějakou imitací, naše slova jsou nepravdivá, pokud neodpovídají skutečnosti, pokud jsou popřením skutečnosti). Čím je ve věci dokonalejší stupeň bytí, čím věc lépe vyjadřuje skutečnost, tím je věc pravdivější. Proto Bůh, jenž je nejen určitý stupeň bytí, nýbrž náplň bytí, bytí samo, je také nejen pravdivý a pravdomluvný, nýbrž je sama Pravda. A vše ostatní je jen potud pravdivé, pokud napodobuje nějakým způsobem tuto nekonečnou Pravdu, Boha. Jestliže řekl o sobě Kristus, že je Pravda, je to právě tolik, jako by řekl, že je Bůh. Člověk může o sobě říci nanejvýš, že má pravdu, že jsou pravdivá jeho slova, že je pravdivý jeho život; jen Bůh může říci o sobě, že je Pravda, což je právě tak hluboké vyjádření bytosti Boží, jako když řekl ve Starém zákoně Jahve Mojžíšovi z hořícího keře na otázku, kdo je: *Já jsem ten, jenž jsem.*[4]

V. BŮH VE MNĚ A JÁ V NĚM

Pohleďme nyní na jinou vlastnost Boží, která plyne z jeho nekonečného bytí, *všudypřítomnost,*

[4] Exod. III. 14. - Odtud jméno Jahve, jímž byl nazýván Bůh ve Starém zákoně, je jméno, označující plnost bytí v Bohu jako karakteristickou známku Božství. *Já jsem ten, jenž jest,* toť nejvýraznější jméno, jež možno dáti Bohu. Někteří exegeti dokonce vidí ve slově Jahve samu příčinnost Boží vzhledem k ostatním bytostem, pramen všeho bytí všech bytostí. Srov. Mangenot, v Dict. Theol. cath. artic. Dieu, col. 956, nn.

jejímž bezprostředním důvodem je Boží nezměrnost. Řekneme-li: Bůh je všude, je ve všech věcech, nechceme říci, že je tu pouze svou mocí, svou silou, kterou všechno řídí a pořádá, nýbrž sám ve své přirozenosti.

Není snadné - ač by se zdálo na první pohled, že je - pochopit tento pojem Boží všudypřítomnosti. Dovedeme si představit přítomnost nějaké věci vzhledem k druhé, styk dvou věcí hmotných. Jsou vedle sebe, třebas jedna před druhou a podobně, mohou působit jedna na druhou a pod. - Duchovní bytosti však nemohou míti mezi sebou nebo vzhledem k hmotným bytostem vztahy prostorové, nemohou nám býti přítomny jinak než svou činností. Proto na příklad anděl je všude tam přítomen, kde působí. A podobně je tomu i s Bohem. I on je přítomen všem věcem svou činností.

Působení jedné bytosti na druhou může býti buď bezprostřední nebo jen prostředečné. U hmotných věcí působí jedna na druhou buď bezprostředně, kvantitativním dotekem, nebo jen prostředečně, totiž pomocí jiného tělesa. Když se jedná o duchové bytosti, nelze vůbec mluvit o doteku ve smyslu hmotném: může tu být jen závislost a vztah závislosti mezi činitelem a trpícím nebo přijímajícím tuto činnost. A tato závislost tvoří nutně určitou jednotu mezi účinkem a jeho příčinami, jakési spojení činitele a toho, na němž se tato činnost uplatňuje. A jako u hmotných těles může býti činnost bezprostřední nebo prostředečná, tak je tomu i u bytostí duchových; i ony mohou působit bezprostředně na předmět nebo používat prostředníka, nástroje. Když hmotné těleso působí bezprostředně na předmět, dotýká se ho kvantitativně, vchází do přímého spojení s ním a je mu přítomno podstatně. Když jde o činnost pouze prostředečnou, není tu spojení přímého, nýbrž jen tak zvané spojení virtuální, věc působí na druhou svou silou, jedna věc je přítomna druhé nikoliv svou podstatou, nýbrž svou silou, svým působením.

U bytostí duchových můžeme podobně mluvit o jistém obdobném doteku, který působí spojení mezi činitelem a tím, kdo je podmětem této činnosti.

Duchová bytost, která působí bezprostředně na druhou, je s ní úzce spojena svou činností, je v ní přítomna svou podstatou, protože duchová bytost je vždy tam, kde působí. Působí-li duchová bytost jen prostředečně, není přítomna sama tam, kde se uplatňuje její moc, nýbrž je přítomna třebas jen její vůle, která se tu prostřednictvím druhého uskutečňuje.

Bůh může působiti bezprostředně, přímo na bytí, aby je stvořil nebo přetvořil. Bůh může také působiti tím, že používá jiných bytostí jako nástrojů nebo druhotných příčin, ne ovšem ke stvoření, nýbrž k přetvořování. Můžeme si proto představit činnost Boží buď jako podstatnou nebo jen virtuální.

Po těchto několika předběžných poznámkách snáze pochopíme, jak nesmírnou vlastností je Boží všudypřítomnost, a že si ji nesmíme představovat tak dětsky, jak by si mnohdy přála naše obrazotvornost.

Bůh je skutečně ve všech věcech sám sebou, ne ovšem jako část jejich bytosti, odmítáme přece jakýkoliv pantheismus, nýbrž jako činitel je přítomen tomu, co koná. A každý činitel se musí spojit s tím, co koná bezprostředně. Uvažujeme-li věci jen jednotlivě, věci jako takové, mohlo by se nám snadno zdáti, že není třeba, aby Bůh zasahoval do běhu života té nebo oné věci. Jinak je tomu však, když uvažujeme věci jakožto mající bytí, jakožto takové, které se účastní na bytí. A bytí je bezprostřední účinek Boha-Tvůrce. Tak jako účinkem ohně je světlo a teplo, tak bezprostředním účinkem Boha je všechno bytí jako takové, protože všechno je stvořené. A proto Bůh, jenž působí bezprostředně jako Původce na všechno bytí jako takové, je přítomen ve všem, co je, čili je všudypřítomný, je všude tam, kde je něco stvořeného.

A protože dílo udržování bytí není menší než dílo

stvoření bytí, je Bůh právě tak přítomen ve všech věcech tím, že je udržuje. Při tom je však tato přítomnost Boží ve všech věcech vlastnost tak dokonalá, že Bůh neztrácí nic na své nekonečné povýšenosti, na své přesažnosti, třebaže se dotýká svou činností všeho, co je. Je to, řekl bych, asi tak, jako slunce se nikterak neušpiní a neztrácí na své kráse, když vysílá své paprsky a hladí jimi i věci ošklivé.

Vesmír je opravdu plný Boha, třebaže lidé mnohdy kráčejí tímto světem a nevidí ho. Kdyby to bylo možné, klopýtali by o něho. V něm žijeme, hýbáme se a trváme, jak už řekl filosof řecký, jehož cituje svatý Pavel. Působí na nás neustále, on je první a hlavní činitel všech našich skutků, i svobodných, jakožto první hybatel jak v řádu hmoty, tak v řádu ducha, a jako první příčina všeho bytí, které je, i bytí svobodných skutků člověka. A my jdeme tak často podle něho jako podle nějakého cizince, po kterém nám nic není, který nás nezajímá, jehož přítomnost je nám třebas nemilá. A nebo jsme tak ponořeni do sebe, že o něm ani nevíme . . .

VI. BŮH VĚČNÝ

Bůh je věčný, je více, je podstatná Věčnost. - Pohleďme ještě v tajemství této vlastnosti, která nám dá proniknout hlouběji v pochopení velikosti Boží bytosti.

Jestliže věčnost je protiklad času, praví se mnohdy, že věčnost nemá začátku a nemá konce, což jsou přívlastky času. Bůh je věčný, tedy nemá začátku ani konce. Než tento pojem věčnosti je příliš primitivní. Je sice pravda, že věčnost nemá začátku ani konce, ale to je docela vedlejší vlastnost věčnosti. Je to, řekl bych, první poznatek, jaký si může učinit a formulovat náš rozum, když srovnává trvání času a trvání věčnosti, trvání omezené s obou stran a trvání naprosto bez mezí.

Musíme proto sestoupit poněkud hlouběji v tento pojem věčnosti a uvažovat jej jakožto vlastnost bytí, vycházející z pojmu bytí, k němuž náleží, označující bytí nekonečné na rozdíl od bytí konečného. Tak jako čas je míra bytí stvořeného, tak věčnost je míra bytí nestvořeného. Tak jako čas měří bytí podrobené změně, je něčím stvořeným, tak věčnost, abych tak řekl, měří bytí nezměnitelné, a proto, tak jako čas je podstatně změna, tak věčnost nezná změny. Proto správně vymezuje Boetius a po něm všichni theologové věčnost jakožto nekončící, a to celé zároveň držení života. Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Kdežto čas spočívá v počítání dřívějšího a pozdějšího v pohybu, jak řekl Aristoteles, spočívá věčnost v jednotě, která nezná pohybu, tedy ani předcházejícího ani následujícího. Věčnost nezná postupu okamžiků, jak vidíme v trvání času, a znamená, že tyto okamžiky jsou drženy všechny naráz. Trvání času je spojování okamžiků, věčnost je jediný mohutný, nekonečný okamžik.

Pravíme-li, že věčnost nikdy nezačala a nikdy nekončí, nechceme tím naznačiti nějaký rozsah, nemající hranic, nýbrž prostě nedostatek hranic, popření začátku a konce. I kdyby byla stvořená bytost od věčnosti, taková bytost by předpokládala začátek v řádu bytí tak jako konec, cíl vnější. A právě proto v ní zůstává možnost počátku a konce v řádu času, tedy postup trvání podle času, což je nemožné u bytosti, která nemá hranic v řádu bytí a proto ani možnosti přijmouti postup, pohyb a trvání podle času.

Z toho plyne, že věčnost je vzhledem k času to, co je Boží bytí vzhledem k bytí stvořenému. To je základní rozdíl mezi časem a věčností. Čas předpokládá věčnost, tak jako bytí stvořené předpokládá bytí nestvořené. Věčnost přesahuje čas, obepíná čas, tak jako bytí Boží obepíná a proniká veškero bytí stvořené.

Věčnost není vzhledem k času délka nekonečně velká vzhledem k délce konečné, nýbrž spíše nedě-

litelné vzhledem k tomu, co po částech postupuje, co lze dělit... Proto i kdyby čas byl do nekonečna dopředu i dozadu, jak předpokládal Aristoteles (ze zjevení víme, že tomu tak není, protože víra nás učí, že svět byl stvořen v čase a nikoliv od věčnosti, a čas je mírou stvořeného),[5] nebyl by tento čas ještě věčností, leda snad v nevlastním slova smyslu. Místo aby se ztotožňoval takto prodloužený čas s věčností, ještě by se jí více vzdaloval, protože by byl ještě více dělitelný a rozmnožený, kdežto věčnost je podle své podstaty nedělitelná, je to vlastnost bytí nedělitelného. Představíme-li si čas jako přímku, kterou lze dělit na části, museli bychom si věčnost představit jako bod, který je neschopen přijmouti jakékoliv dělení.

Taková věčnost náleží Božímu bytí, které je nezměnitelné, a proto nemůže býti měřeno časem. Bůh žije, Bůh vidí, Bůh chce všechno ve své věčnosti. Pro něho není minulosti, pro něho není budoucnosti, žije od věků do věků ve věčné přítomnosti, ve věčném okamžiku, který je tak nekonečný jako Bůh sám. Máme-li mluvit přesně, neměli bychom říkat, že Bůh je věčný, protože to vlastně znamená, že by Bůh byl ve skutečnosti měřen trváním, které je mu jistým způsobem vnější. Bůh je však svou věčností tak, jako je svým bytím. Jeho trvání je on sám. Věčnost není nějaká míra mimo Boha, a proto věčnost je Bůh sám.

A třebaže dává Bůh tvoru účast na této vlastnosti tím, že jej přijímá k sobě a chce, aby byl u něho na věky, zůstává věčnost ve smyslu, jak jsme ji naznačili, vyhrazena pouze Bohu. Je to vlastnost, která náleží jen jemu a v celé své velikosti nemůže býti dána tvoru. Ani andělé, ani blažení v nebi, kteří

5 Proto učí sv. Tomáš, Summa theol. I. ot. 46. čl. 2. a v díle *De aeternitate mundi*, že rozumem nelze dokázat, že svět začal. Tato pravda je předmětem víry. I kdyby byl svět od věčnosti, bylo by jeho bytí od bytí Božího podstatně odlišné, protože bytí Boží je celé zároveň, bez postupu, kdežto bytí stvořené by bylo i v tom případě bytí dělitelné, postupující. l. c. ad 5.

patří a budou patřit na tvář Boží po celou věčnost a budou věčně blaženi u svého Boha, nemají věčnost rovnou Bohu. Je to jen účast, stvořená účast na Boží věčnosti. Třebaže svatí od prvního okamžiku poznávají v Bohu vše, co mohou poznati, třebaže se již nemohou odvrátiti od Boha, protože Bůh už jim nikdy neodejme dobro, které jim dal, mají dokonalý život v jeho plnosti a tato plnost bude trvati na věky, přesto není tato věčnost rovná věčnosti Boží. Všechna trvání časná bytostí stvořených jsou jen podílem na Božím trvání, na Boží věčnosti. Trvání blažených je sice daleko dokonalejší než kterékoliv trvání jiné, ale konec konců je to trvání stvořené, a proto je to jen jistý podíl na Boží věčnosti. Jen Bohu náleží býti věčným, býti svou věčností.[6]

VII. TVOR NAPODOBUJE TVŮRCE

Bůh, Tvůrce vesmíru, věcí hmotných i duchových, je sám vzorem všeho, co tvořil. Jako každý umělec má vzor pro své dílo ať mimo sebe nebo alespoň ideu ve své duši, podle níž utváří své umělecké dílo, tak i Bůh má ideu všeho, co tvoří, a tou je on sám, jeho vlastní bytnost. Neboť je-li v Bohu všechno jedno a totéž, je i jeho idea totožná s jeho bytností. Všechny věci stvořené jsou tedy utvářeny

[6] Někteří theologové se domnívali, že blažení v nebi budou míti věčnost samého Boha. Než toto mínění nelze držet. Blažené patření nespočívá na naprosté nezměnitelnosti Boží; začalo ve svém trvání, ve skutečnosti může přestat vzhledem k naprosté moci Boží. Mimo to vzhledem k této naprosté moci Boží by mohlo blažené patření růsti co do intensivnosti v tom neb onom světci, protože nikdy nevidí Boží přirozenost vyčerpávajícím způsobem, nýbrž přiměřeně svým zásluhám. Věčnost blažených není absolutně nezměnitelná, i když se de facto nemění. Zdá se tedy, že blaženost věčná má svou míru docela zvláštní, ale stvořenou, tak jako blaženost věčná pro vyvolené je sama stvořena. V tom smyslu asi praví svatý Tomáš: Aeternitates participatae in beatis erunt plures secundum plures beatos. I. Sent. d. 8 q. 2. a. 2. ad 2.

podle vzoru, jímž je on sám, všechny existují jen potud, pokud alespoň nějakým způsobem napodobují jeho nekonečnou dokonalost. Proto pravíme, že celý svět nese na sobě alespoň stopu krásy Boží a jeho dokonalosti, a čím jsou tvorové dokonalejší, tím je jejich podoba s Bohem větší, nebo lépe, čím jsou podobnější Bohu, tím jsou dokonalejší. Tak můžeme vystoupit od pouhé stopy Boží, jakou má na sobě každá stvořená bytost, až k člověku, jenž je obrazem Božím svou rozumovou a volní stránkou, ano až k člověku, obdařenému posvěcující milostí, jenž napodobuje tímto stavem sám život vnitřní, život nejsvětější Trojice.

A to je smysl života člověka, živého obrazu Božího, aby v sobě uskutečňoval ony krásy, které nachází na svém božském vzoru. Je to cíl jistě nemalý, ale právě proto má za ním spět člověk, protože velikost člověka můžeme měřit právem podle velikosti cíle, jaký si vytkl. Řekl kdosi, že mravouka je nauka, která nám ukazuje, jak máme v životě uplatňovat pravdy věrouky. Je v tom opravdu kus pravdy. A zde to vidíme velmi jasně. Věrouka nám praví, jak velký a jak dokonalý je Bůh ve svých vlastnostech. A mravouka, která si vytkla za cíl zdokonalovat obraz Boží v duši v řádu činnosti, má se chopit těchto pravd, podávaných věroukou, a uskutečňovat tento obraz Boží v duši podle toho, co jí řekla o Bohu a jeho vlastnostech věrouka.

Bůh je nekonečně *jednoduchý;* není tu vzorem pro člověka, který tak snadno spěje ke složitosti, který se zaplétá tak rád do věcí tohoto světa, jež ho nakonec odvádějí od Boha? Bůh je naprostá jednota, a čím více dovede člověk podobnou jednotu uskutečnit ve svém životě - ve své modlitbě, ve svém vztahu k lidem, ve svém poměru k Bohu, tím že všechno usměrní podle jednoho cíle, tím že bude ve všem sledovat jen jeden zájem, zájem Boží - tím dokonaleji napodobí svůj vzor.

Bůh je *Pravda.* Kdy bude moci říci člověk o sobě, že je alespoň pravdivý! Není to tak snadné, být

pravdivý k Bohu, k sobě a k druhým! Kolik je v nás nepravdivosti, jak se člověk rád přetvařuje a činí jiným, ne-li vůči druhým, alespoň vůči sobě!

Bůh je svou *všudypřítomností* i v nás. Nemusíme ho hledat daleko od sebe, protože jsme v něm a on v nás. A přesto, že o tom víme, jsme tak často mimo něho nebo alespoň se snažíme, abychom byli mimo něho, daleko od něho, jako by to bylo možné. A zatím je to jen naše fantasie, která nás odvede od myšlenky na něho, a zdá se nám, že je nám dobře, když o něm nevíme. Jak se mýlíme!

Bůh je zahalen ve svou *věčnost,* z níž ho nemůže vytrhnouti nic. Čas jde před ním se svými změnami, ale nemůže se dotknouti jeho věčného klidu. Jaký to vzor pro dnešního člověka, jenž nezná nic než ruch a shon, jenž nepočítá už na dny a hodiny, nýbrž na minuty a vteřiny, je rozdělený v celém svém životě a nemá v ničem většího zalíbení než ve stálé změně. Neměnnost věčnosti je pro něho něco cizího, něco, po čem netouží a po čem nechce vůbec toužit. Myslí si, že je mu dobře ve shonu a spěchu, protože tím spíše zapomene na to, že ho čeká život po tomto životě, který bude skutečnou účastí na věčnosti Boží, a to dobrou, šťastnou nebo nešťastnou. Proto člověk utíká před kontemplací, vyhýbá se modlitbě, v níž by na chvíli zapomněl na rychlý pohyb tohoto života a zapadl na okamžik jakoby v taje věčnosti. To chybí nejvíce dnešnímu člověku. A odtud jeho neklid, nespokojenost, protože je daleko od Boha. Kdo mu to však řekne? A řekne-li mu to někdo, zdali pak uvěří?

Jsme poutníky na cestě k věčnosti a naším cílem je Bůh; jsme umělci své vlastní duše a naším vzorem je Bůh; jsme napodobiteli Boha a naší pomocí je milost Boží. Jako poutník myslí stále na cíl své cesty, jako umělec patří stále na svůj názor, jako napodobitel má před očima stále to, co napodobuje, tak i před naším duchovním zrakem musí být stále Bůh, jeho vlastní velikost a krása více než naše vlastní ubohost, neboť tím více duchovně porosteme,

čím více dovedeme pohlížet na něho a čím více dovedeme číst v něm a učit se od něho. V sobě samých můžeme nalézti nanejvýš bezradnost, zoufalství, nebo alespoň malomyslnost, kterou nám vnuká pochopení naší slabosti a duchovní bídy; v pohledu na Boha můžeme však čerpat jen sílu a chut ke stále větším vzmachům na těžké cestě k věčnosti.

K A P I T O L A P Á T Á

VLASTNOSTI BOŽÍ II.

Zahleděli jsme se v minulé kapitole v ony vlastnosti Boží, které se připínají k bytí Božímu, které jsou jakoby odrazem nekonečného bytí Božího. Viděli jsme, co nám může říci slabý lidský rozum o Boží jednoduchosti, všudypřítomnosti, věčnosti a pravdě. Byl to jen letmý pohled, protože přirozený rozum člověka se jen slabě dotýká tajů božství. Jestliže naše víra a láska k Bohu pracovala dále v tomto směru, snad se nám ukázalo leccos, co nelze dobře vyjádřit lidskými slovy. Jsou chvíle v životě člověka, kdy si musí vzpomenout na slova svatého Pavla, jenž, vypravuje o svém vytržení do třetího nebe, praví, že slyšel slova nevypravitelná, kterých nepřísluší člověku mluviti (II. Kor. XII.). Jsou chvíle, kdy člověk je nejen důkazově, nýbrž vnitřně přesvědčen o slabosti svého rozumu, a tehdy cítí více než kdy jindy, že Bůh svými dary mu může říci více a může mu dáti dokonaleji pochopiti tajemství svého života, než všechna moudrost lidská. Než moudrost lidská, není-li založena na pýše, není tu nikdy zbytečná. Naopak, je-li tato moudrost opravdu pokorná, je nejlepší přípravou na moudrost vyšší, nadpřirozenou, kterou Bůh odhaluje svým vyvoleným již zde na zemi mnohá ze svých tajemství života věčného.

Pojďme proto dále ve svých úvahách o vlastnostech Božích a všimněme si v této kapitole těch, které mají vztah k Boží činnosti.

Bůh, jakožto bytost nehmotná, duchová, je bytost rozumová v nejvyšším stupni, ano je sám Rozum. A proto mu připisujeme *moudrost* a *prozřetelnost*, jakožto vlastnosti, které náležejí bytosti rozumové. Vůle následuje rozum, a proto všude tam, kde je rozum, je také vůle. A první úkon vůle je *láska*, jejíž hlavní ctnosti jsou *spravedlnost* a *milosrdenství*. To jsou základní vlastnosti Boží, týkající se jeho vnitřní činnosti. Jeho vnější činnost pak vychází z jiné vlastnosti, kterou nazýváme *všemohoucností* a která uzavírá všechno působení Boží navenek jak v díle stvoření, tak ve stálém působení Božím na druhotné příčiny, protože nic se nestane, jak víme, ve vesmíru, na čem by neměl podíl Bůh, jakožto první příčina všeho bytí. Sem spadá jak pravidelné působení Boží ve vesmíru, tak působení mimořádné pomocí divů a zázraků, které jsou zvláště v našich lidských očích projevem a důkazem všemohoucnosti Boží, třebaže, jak poukazuje už svatý Augustin,[1] projevuje se jeho moc právě tak v klíčení a růstu prostého semene rostliny jako v největších zázracích.

Všimněte si tedy alespoň několika z těchto vlastností Božích, jejichž účinky můžeme stále pozorovat v díle stvoření i vykoupení, v řádu přirozeném i nadpřirozeném, jejichž sílu tak často zakoušíme sami na sobě, jsme-li jen trochu pozorní k činnosti Boží v nás i mimo nás.

I. HLUBINY BOŽÍHO POZNÁNÍ

Bůh je nekonečně *moudrý*. Naše moudrost lidská stěží může pochopit propasti nesmírné moudrosti Boží. Pojem moudrosti vyjadřuje náplň poznání. Není to jen jakékoliv poznání, nýbrž poznání dokonalé, poznání soustavné, poznání nejvyšších pravd, poznání, řekli bychom, s vyšších hledisek,

[1] S. Augustinus, Tract. 24. in Joannem.

shora, nikoli zdola. Svatý Tomáš ještě poznamenává, že úkolem moudrého je pořádati.[2] To předpokládá dokonalý rozhled, protože nejde o jakékoliv pořádání, nýbrž o pořádání k poslednímu cíli v tom neb onom ohledu. A jde-li o moudrost opravdu nejvyšší, moudrost životní, pak toto pořádání musí býti opravdu k cíli jednoduše nejvyššímu s každého hlediska. Člověk je pak tehdy moudrý, když dovede celý svůj život usměrnit tak, aby dosáhl jednou posledního cíle, za kterým spěje. Jestliže jde o moudrost pouze pozemskou, může tímto cílem býti hodnota tohoto světa; jestliže jde o moudrost křesťanskou, o moudrost, která je jako nadpřirozená ctnost vlita s posvěcující milostí, pak vede tato moudrost křesťana, dítko Boží, k poslednímu cíli, Bohu, a učí ho pořádat všechny zájmy tohoto života tak, aby neodváděly od posledního cíle, nýbrž k němu spěly.

Boží moudrost přesahuje nesmírně moudrost lidskou, i tu nejhlubší. Naše poznání je vždy nedokonalé, staví se mu do cesty stále tolik překážek, které musíme odstraňovat, což brání člověku, aby pronikal věci a usměrňoval stále a vytrvale všechny své myšlenky a skutky k poslednímu cíli. Boží moudrost proniká neustále všechny věci a vede všechno k cílům, vyměřeným od věčnosti.

Moudrost naše, moudrost lidská není nikdy ve stupni naprostém, není nikdy bez příměsku nedokonalosti, ale to neznamená, že bychom měli vidět v moudrosti Boží podobné nedokonalosti. U nás je podstatný věcný rozdíl mezi mohutností rozumovou a její činností, mezi úkonem rozumu a jeho předmětem, u nás je moudrost jistou zběhlostí, získanou dlouholetým užíváním rozumové mohutnosti. Náš rozum není stále v činnosti, tím méně je sám svou činností. Než všechny tyto nedokonalosti jsou jen stvořené formy a způsoby rozumu a moudrosti, nenáleží však k samému pojmu moudrosti. V Bohu je rozum totožný s jeho bytostí, stále hlubokým způ-

[2] Contra Gentes, lib. I. cap. 1.

sobem poznávanou. A protože v Bohu není rozdílu mezi činností a bytím, tak jako není rozdílu mezi Bohem a jeho mohutnostmi, proto moudrost Boží je Bůh sám, patřící na sebe a vidoucí v sobě jakožto náplni všeho bytí a všech dokonalostí všechno, co je mimo něho. Tím je řečeno, že první a hlavní předmět poznání Božího a moudrosti Boží je Bůh sám, jenž jsa sám sobě cílem, vede všechno k sobě, jakožto k nejvyššímu dobru a cíli.[3]

Ve světle této myšlenky vidíme jasně, jak nesmírný je rozdíl mezi poznáním, které má Bůh o sobě a které máme my o sobě. Bohu není nic tajno, proniká sama sebe, protože jeho poznání je on sám. My jsme tajemstvím sami pro sebe, protože nikdy se dosti neznáme, vždy nám uniká tolik různých dějů a vznětů našeho vlastního života, že nemůžeme nikdy říci, že se známe opravdu již dosti. Jak nesnadno si vysvětlujeme mnohdy různé duševní stavy, které prožíváme, jak málo rozumíme mnohým vznětům srdce a vůle, a jak mnoho z našeho života a našeho bytí prostě uniká našemu poznání a rozumovému zkoumání!

Bůh vidí svou nesmírnou moudrostí vše, a to nikoliv ve světle stvořeném, nepohlíží na věci v jejich světle, není ve svém poznání na nich závislý, nýbrž poznává vše ve svém nestvořeném světle, v sobě samém, pokud každá věc existující je nějakým způsobem napodobení jeho samého. Naše poznání je závislé na věcech poznávaných. Věci hmotné poznáváme přímo; věci nehmotné pak jen potud, pokud je vysuzujeme z věcí hmotných, v nichž se jistým způsobem odrážejí jako v zrcadle. Bůh vidí jediným pohledem vše v sobě samém. Proto jeho moudrost se nemůže mýlit, protože vidí věci v jejich holé pravdě, jak jsou samy v sobě a jak napodobují bytost Boží; vidí je, abych tak řekl, shora v jejich nejvyšší příčině a v jejich posledním cíli, jímž je on sám. -

[3] Srov. Summa Theol. I. ot. 14. čl. 1.

Snad napadlo někomu při těchto úvahách: Vidí-li Bůh a poznává-li vše v sobě samém, *jak může Bůh poznávat zlo,* které je mu přece tak cizí, které nemůže být v něm, protože on nemůže být příčinou zla? - Svatý Tomáš odpovídá krátce na tuto otázku:[4] Bůh poznává zlo prostřednictvím dobra nebo v dobru, jehož je ztrátou, tak jako tmu poznáváme prostřednictvím světla.

Bůh by nepoznával dokonale dobro, kdyby nevěděl, jaké poruchy v něm mohou nastat. Jak můžeme poznat dokonale, co to je spravedlnost, jestliže neznáme její opak, nespravedlnost? Bůh proto poznává hřích v té neb oné duši, ne že by byl jeho příčinou, nýbrž tím, že dopustí tento pád, toto zlo mravní; a pak také tím, že jako první příčina každého bytí uplatňuje svůj vliv na uskutečnění fysické stránky tohoto zlého skutku. Je samozřejmé, že Bůh nemůže odvrátit od sebe vůli člověka, ale není povinen zabránit tomuto odvrácení. Když uvážíme, že lidská vůle jakožto stvořená je schopna chyby, je samozřejmé, že někdy také chybuje. A Bůh, jenž není povinen zabrániti této chybě, nemůže být za ni odpovědný. Tím však, že dopouští tuto chybu, kterou ve své nesmírné moci by mohl zamezit, poznává její jsoucnost, třebaže není její příčinou jakožto chyby, protože chyba jakožto taková je vlastně nedostatkem bytí, kdežto Bůh je příčinou jen toho, co je kladné, co je nějakým stupněm bytí.

Bůh může být a je ve skutečnosti příčinou fysického bytí hříchu, tak jako malíř, jenž užívá špatného štětce, je příčinou pohybu, který koná tímto štětcem, není však příčinou chyb, které vznikají následkem špatného nástroje. Boží moudrost poznává i ty nejčernější skutky, aniž by se ušpinila, tak jako slunce proniká i ošklivé bláto, aniž ztrácejí na lesku jeho zlaté paprsky.

Zbývá ještě mnoho otázek, týkajících se moudrosti Boží a jeho poznání. Poněvadž se však vrátíme k tomuto tématu ještě v otázkách o prozřetelnosti

[4] Tamtéž I. II. ot. 79. čl. 1.

Boží, a o předurčení, spokojme se zatím těmito několika základními pojmy, osvětlujícími krásu nestvořené Moudrosti, o níž tak krásně pěje Písmo.[5]

II. BŮH JE LÁSKA

Za rozumem jde vůle a za poznáním *láska*. To je zákon tak všeobecný, že platí jak pro tvora, tak pro Tvůrce. Jestliže každá bytost, i nerozumná, tíhne celou svou jsoucností za dobrem, za štěstím, jestliže vše jistým způsobem miluje dobro sobě odpovídající - kámen tíhne ke klidu, ke svému středu, rostlina hledá svůj vzrůst, a proto náležitou půdu a slunce, zvíře svou potravu - pak není divu, že rozumová bytost hledá své dobro ve smyslu vedení vlastního rozumového poznání. A Bůh, jenž poznává dobro způsobem daleko dokonalejším než kterákoliv rozumová bytost, tíhne daleko dokonaleji, uvědoměleji za dobrem, čili miluje způsobem daleko hlubším každé dobro než kterýkoliv jiný tvor. U tvora je vůle mohutnost, odlišená od bytosti samé, a láska je ctnost, zběhlost, která sídlí ve vůli. U Boha není tohoto rozlišení. Bůh je svou vůlí a svou láskou. Jako není rozdílu mezi činností Boží a jeho bytostí, tak mohl říci sv. Jan: *Bůh je láska.*

Touto láskou miluje Bůh především sama sebe. Toť nejdokonalejší, nejvyšší předmět Boží lásky. A není tu ani stopy egoismu, ani božského egoismu, jak chtěl kdosi nazvat lásku Boží. Egoismus spočívá v tom, že dáváme přednost v lásce sobě před nekonečným Dobrem. Egoismus znamená lásku stvořeného místo Tvůrce. Egoismus znamená převrácení pořadí předmětů naší lásky. Bůh je nejvyšší, svrchované dobro, a proto, miluje-li Bůh především a nade

[5] Viz hlavně knihu Moudrosti. Ve skutečnosti však celé Písmo svaté je oslavou díla moudrosti Boží, jejíž stopy jsou ve všem stvořeném.

všechno sama sebe, a miluje-li všechno v sobě a pro sebe, zachovává nejdokonalejší pořad v lásce. Jeho láska je opravdu svatá, protože je naprosto čistá, bez nejmenší možnosti hříchu. Což se může svou láskou odvrátit Bůh od sebe sama? A přece víme, že hříšnost lásky spočívá právě v tom, že se odvrací od svého nejvyššího dobra, od Boha. A v této věčné lásce Boha, kterou miluje sama sebe, je život Boží, protože jeho láska je jeho život.

A Bůh chtěl, aby byl této lásky účasten také tvor. Jistě ne proto, že by toho Bůh potřeboval. Byl šťasten od věčnosti v blaženosti své Trojice, jejíž život je poznání a láska. Jeho láska k tvoru je proto zcela svobodná, nemá rázu povinnosti, nýbrž daru zdarma uděleného.

Srovnáme-li stvořenou lásku lidskou s láskou Boží, jak nesmírný rozdíl se nám tu zjeví, v jaké přesažnosti a výši uzříme lásku Tvůrce ke svému tvoru! Tak jako my rozumíme lásce, tak jako my ji chápeme, zdálo by se nám, že láska k druhému nemůže býti v Bohu, protože obsahuje cosi nedokonalého. Jestliže jsme přitahováni k někomu láskou, znamená to, že onen druhý má jisté vlastnosti, které nám imponují, které nás uvádějí v obdiv. Znamená to jistou pasivitu, trpnost s naší strany, která je naplňována dobrem toho, koho milujeme. Čím více milujeme, tím více se zdokonalujeme, tím více se obohacujeme, protože svou láskou těžíme z vlastností toho, koho milujeme. Proto řekli deisté, že Bůh miluje jen sebe a že se nemůže starat o tento svět, čili že nemůže míti k nám lásku, která by předpokládala u něho jistou nedokonalost, kterou by chtěl odstranit právě touto láskou.

To jsou nedokonalosti stvořené lásky, na nichž nemá účast nestvořená láska Boží. Láska Boží, která je totožná s bytostí Boží, je podstatně tvorná, není ani v nejmenším pasivní. Je to láska plná velkodušnosti, která nehledá a nemůže hledati v druhém, jehož miluje, své vlastní zdokonalení; naopak, jak praví krásně svatý Tomáš: „Láska Boží vlévá a tvoří

dobro ve věcech."[6] Nemiluje nás Bůh proto, že jsme hodni lásky, že jsme vhodnými předměty jeho zalíbení - tak je tomu u naší stvořené lásky - nýbrž proto jsme hodni lásky, proto jsme vhodnými předměty jeho zalíbení, protože nás miluje.

To je základní pravda, vyjadřující náš poměr k Bohu v řádu Boží lásky. Láska Boží je tvůrčí síla. A tak jako tvůrčí síla nepředpokládá vytvořené dílo, nýbrž kam se přiblíží, tam tvoří; tak i láska Boží tvoří zalíbení v očích Božích všude tam, kde se rozleje. Zdá se to být snad poněkud divné na první pohled, ale je tomu tak. Bůh nemůže záviset na svém tvoru, tedy ani ve své lásce. Jeho láska je tvořivá v nejvlastnějším smyslu. Svou láskou tvoří dobro ve věcech. Věci jsou jen potud a jsou v tom stupni dobré a dokonalé, pokud a v jakém stupni jsou milovány Bohem. To je onen podivuhodný zákon zvláštního zalíbení Božího, o kterém mluví sv. Tomáš,[7] a k němuž se ještě vrátíme.

Zkoumáme-li dále lásku Boží, nalezneme v ní mnoho vlastností, kterými se nesmírně liší od lásky stvořené. Člověk je omezený ve svém bytí, není proto divu, že i jeho láska je omezená, ohraničená, někdy až k příliš upoutaná na jednu věc. Láska Boží je bezmezná a všeobecná. Vše, co existuje, je jí účastno. Miluje dobro, protože předmětem lásky může být jen dobro; ale což není každé bytí alespoň jistým stupněm dobra? Láska Boží se nezastaví ani u hříšníka, protože i v něm je jisté dobro. I jemu podává láska Boží pomoc, nabízí svou pomocnou ruku. I k němu volá, i po jeho spáse touží, protože Bůh nechce smrti hříšníka, naopak Bůh chce všechny spasit, jak zdůrazňuje svatý Pavel.[8]

6 Summa Theol. I. ot. 20. čl. 2.

7 Tamtéž, čl. 3.: „Protože láska Boží je příčina dobroty věcí, není něco lepší než druhé, jestliže Bůh nechce jednomu větší dobro než druhému."

8 I. Tim. II. 4. - Překrásně vykládá sv. Tomáš postoj Boha k hříšníkům: „Nic nebrání, aby něco podle něčeho bylo milováno a podle něčeho se mělo v nenávisti. Bůh pak miluje hříšníky, pokud jsou nějaké přirozenosti (pokud jsou

Bůh, jenž je původcem řádu, jaký vidíme v celém jeho stvoření, zachovává i ve své lásce náležitý řád - jak se tu liší od člověka, jenž tak často je rušitelem řádu právě svou láskou, nedovede zachovat náležitý řád ve své lásce! - Vesmír se svým velkolepým řádem - jaká to stupňovitost bytostí od neživého kamene, přes rostlinu, zvíře až k člověku, ano až k andělu, čirému duchu, tak podobnému svému Tvůrci - tento vesmír je dílem lásky Boží, která právě proto, že milovala jednu věc více nežli druhou, vytvořila překrásný soulad, velkolepou harmonii stvořeného.

A cílem tohoto řádu Boží lásky je sláva Boží, protože Bůh nemůže konat nic pro jiný poslední cíl než pro svou vlastní slávu, protože nic není vyššího, nic není vznešenějšího než on sám. Bůh dává ve své lásce dobro svým tvorům proto, aby byli jeho slávou. Tvor nemůže být cílem jeho tvoření, jeho tvůrčí lásky. Je příliš malý. A v tom je vlastně největší sláva tvorů, že jsou v tomto řádu, který vede k Bohu, že jsou podřaděni jeho slávě, protože, jsme-li stvořeni pro slávu Boha, je to pro nás nesmírně slavnější, nesmírně dokonalejší, než kdybychom byli stvořeni pro svou vlastní - tak ubohou, tak nepatrnou slávu. Což nepadá paprsek slávy velkého muže i na ty, kteří jsou v jeho blízkosti, kteří jsou v jeho službách? Láska Boží, která nás podřadila slávě Boží, měla na mysli i naši slávu ve slávě jeho.

III. BŮH SPRAVEDLIVÝ A MILOSRDNÝ

V této nesmírné lásce Boží se stýkají a tvoří harmonický celek *milosrdenství a spravedlnost.* Zdálo by se na první pohled, že nelze sloučit tyto dvě velké vlastnosti Boží. Jak může existovat peklo se svými

lidé), neboť tak i jsou, i od něho jsou. Ale pokud jsou hříšníky, nejsou a uchylují se od bytí, a to v nich od Boha není. Proto podle toho (jako hříšníci) jsou u něho v nenávisti." (I. 20. čl. 2. k 4.)

věčnými tresty, jestliže Bůh je nesmírně milosrdný, a na druhé straně jak může nechávat na světě, na světě, který je jeho dílem, tolik nepravosti, když je svatost a spravedlnost sama? - To jsou otázky, se kterými se stále setkáváme, které jistě mnohdy vířily i v naší hlavě, zvláště ve chvíli utrpení a bolesti. Pak se stává, že jeden viní Boha z nespravedlnosti, kdežto druhý z nadbytku milosrdenství a shovívavosti.

Spravedlnost ve svém nejširším pojetí znamená nebo zahrnuje v sobě vlastně všechny ctnosti. Proto Písmo svaté, když chce dáti nejkrásnější titul člověku a chce říci, že to byl člověk všestranně ctnostný, praví, že je spravedlivý. Jakožto ctnost zvláštní, odlišná od ostatních ctností, má spravedlnost vůli k tomu, aby dávala každému, co je jeho, tak jako opak spravedlnosti, nespravedlnost odpírá dáti každému, co mu náleží.

Písmo svaté opakuje stále a stále svou chválu o spravedlnosti Boží. Slova žalmu 118: „Spravedlivý jsi, Pane, a spravedlivý je tvůj soud," jsou jakoby refrénem, který se stále vrací. Odváží-li se člověk mluvit o nespravedlnosti Boží, je to buď nevědomost nebo zloba. U člověka zatvrzelého je to pravidelně zloba, u člověka stiženého bolem je to nevědomost.

Je samozřejmé, že nemůže být v Bohu vůči nám spravedlnost směnná, která je pouze mezi rovnými, vyměňujícími si, co je jejich. Mezi námi a Bohem je naprostá nerovnost; a co bychom mu mohli dát, co by nebylo jeho, co by nebylo od něho? - V Bohu je pouze spravedlnost podílná jako v tom, kdo rozděluje spravedlivě svým poddaným, jako v otci, jenž dává spravedlivě svým dětem, co jim náleží.

Jak v řádu přirozeném, tak v řádu milosti Bůh uděluje štědře všem bytostem ve smyslu od věčnosti stanovené hierarchie bytostí. Jestliže se více dostalo člověku než květině na záhoně nebo ptáku v povětří a jestliže více než člověku se dostalo andělu, který jej převyšuje svou duchovostí, to proto, aby vesmír

jako celek hierarchicky zladěný pěl chválu svému stvořiteli. Harmonie a hierarchie však nutně vyžaduje nerovnost jednotlivců, tvořících tuto hierarchii. A tak, jak je tomu v celém díle stvoření, tak je tomu i mezi lidmi, i zde musí být jistá nerovnost, aby celek tvořil krásný soulad. Jako v jednom těle různé údy důležitější nebo podřadnější tvoří ladný celek, tak je tomu i ve společnosti lidské. I kdyby Adam nezhřešil, byla by jistá nerovnost v lidstvu, protože by tu bylo třeba představených a poddaných, aby více prozařovala krása řádu v lidstvu, jak praví svatý Tomáš.[9]

A podobně je tomu i v řádu milosti. Nedává-li Bůh všem milosti velké, nečiní-li ze všech světce a světice, jaké je třeba postavit na oltář, dává všem dostatečné milosti, pomocí nichž mohou dosíci cíle svého života. I v nebi musí být vedle krásné, vonné růže skromná fialka, aby i tam zářila krása nekonečné harmonie jednoty, skládající se z prvků nerovných. I v mystickém těle Kristově, slavně kralujícím v nebi, jsou údy více nebo méně důležité, a nesmějí chtít všichni býti srdcem tohoto těla. Bůh však, jenž ví, jakou cenu má lidská duše, pečuje o každou zvlášť a pomáhá svou milostí každé, i té, která žije snad někde daleko v kraji neznámém, kde nezavzněl hlas evangelia lásky.

A tak jako štědře rozděluje, tak odměňuje Bůh i tu nejmenší službu, přinesenou k jeho cti. Co můžeme dáti jemu, co jsme dříve sami nepřijali od něho? A přece Bůh odměňuje hojně a spravedlivě, ano, odměňuje mnohonásobně každou službu lásky. Vzpomeňme jen na podobenství o hřivnách, vzpomeňme na dělníky, kteří byli najati na vinici v poslední hodinu, vzpomeňme na krásná slova svatého Pavla, jež plnila jeho srdce nadějí právě tak, jako plní i naše: „Dobrý boj jsem bojoval . . . uchována je mi koruna spravedlnosti, kterou mi dá Pán, spravedlivý soudce onoho dne; a nikoliv pouze mně,

[9] Summa theol. I. ot. 47. čl. 2; ot. 96. čl. 3.

nýbrž i těm, kteří milují jeho příchod" (II. Tim. IV. 8.).

Než k pojmu spravedlnosti náleží také povinnost trestat podle zásluhy. Tak jako spravedlnost lidská trestá, čili dává rušiteli řádu, co si zasloužil svou činností, tak musí i Bůh podobným způsobem nakládat s rušiteli řádu, který sám stanovil. A jeho trest je úměrný velikosti porušení zákona, jím stanoveného, velikosti urážky, způsobené tvorem. Protože Bůh je dobro a protože miluje spravedlnost a právo, nemůže nechat bez trestu urážení práva a řádu. To je pravda, která je právě tak jasná křesťanu jako jsoucnost Boha.

Co mate občas duše slabé víry, je námitka: jak může být spravedlivý trest věčný za hřích, který je přece jen něčím konečným, skutkem třebas jediné vteřiny? Kde je láska Boží, jestliže je peklo se svými věčnými tresty, jak učí katolické náboženství? Je poměr mezi hříšným skutkem slabého člověka a věčným trestem? Není tu Bůh nespravedlivý?... Takové a podobné otázky vyvstávají v mysli člověka, dá-li se vésti slabou věrou v Boží spravedlnost.

Jak snadná je odpověď na tuto obtíž! Je sice pravda, že hřích je něco lidského, tedy něco konečného. Ale hřích je opravdová hráze mezi Bohem a člověkem, a dokud trvá tato hráz, dotud trvá také odloučení od Boha neboli trest. Hřích může smazat jen lítost. Člověk, jenž se dopustil těžkého hříchu, spáchal vlastně morální samovraždu. Dokud žije fysicky, může ještě oživnout mravně, může lítostí nabýt znovu života, kterého se zbavil hříchem. Jestliže však člověk umírá tělesně, a při tom je zároveň duchovně, mravně mrtev, zůstává na věky mezi ním a Bohem hráz, je na věky odloučen od Boha, protože už není schopen lítosti. Trest zavržených je vlastně proto věčný, protože věčný je jejich hřích, protože věčná je jejich nenávist vůči Bohu, protože věčná je jejich nekajícnost. Správně řekl P. Garrigou-Lagrange, že i kdyby zavržený mohl odejíti

z pekla, raději by se tam ihned vrátil, než aby šel do nebe, protože peklo lépe vyhovuje jeho stavu. Milosrdenství Boží osvobozuje od hříchu konající pokání, praví sv. Tomáš (I. 64. 2. ad 2.). Ti však, kteří nejsou schopni pokání, lnou neodvratně ke zlu a milosrdenstvím Božím nejsou osvobozeni.

Tajemství hříchu je právě tak velké, jako tajemství Boží spravedlnosti. Kdo je může pochopit? Jistě ne slabý lidský rozum.

Žádná vlastnost Boží není snad tak krásně líčena v Písmě svatém, jako *milosrdenství.* Proroci, skladatelé žalmů a písní, ano, i evangelisté Nového zákona zpívají takřka neustále o milosrdenství Božím. Tak jako Starý zákon líčí Jahve jako Otce národa izraelského, jenž se stará s největší láskou o svůj vyvolený lid a zahrnuje jej stále svými dary, tak Nový zákon se povznáší k nauce o Bohu jako dobrém Otci každého jednotlivce. Evangelium, líčící záchranné dílo lidstva Bohem, jenž se smiloval a seslal Vykupitele, je vlastně jedinečnou historií milosrdenství Božího vůči lidstvu. To, co je zde vypravováno o milosrdné lásce Boží k Magdaleně, Zacheovi, dobrému lotru, to jsou obrazy milosrdenství Božího vůči veškerému lidstvu a každému jednotlivci zvlášť.

Milosrdenství člověka je tak často jen projev jeho slabosti. Milosrdenství Boží naopak je projev jeho všemohoucnosti. Tak krásně se modlí Církev v neděli X. po sv. Duchu: „Bože, jenž svou všemohoucnost projevuješ zvláště šetřením nás," nebo jinými slovy: milosrdenstvím vůči nám.

Milosrdenství Boží není jakousi citovostí, smyslovým smutkem nad bídou druhého, jak tomu bývá u lidí. Bůh je pouhý duch, nemůže v něm být nic smyslového, citového. Milosrdenství je ctnost, která sídlí ve vůli, roste z touhy pomáhat všem, z lásky rozdávat všem, z velkodušné dobroty, která nezná rozdílu v přijímání osob. Takové milosrdenství je vlastností velkých, kteří se nedávají vésti jen ja-

kýmsi přílišným citem k jistým jednotlivcům, zatím co k jiným nemají nejmenší lásky. Čím větší bídu zakouší tvor, tím více cítí, že jen Bůh mu může pomoci; čím více potřebuje milosrdenství, tím více vidí, že jen milosrdenství Boží mu může stačit. A proto Bůh, konaje skutky milosrdenství, projevuje svrchovaným způsobem svou všemohoucnost. Moc Boží, podávaná jeho milosrdenstvím, je silou slabého tvora, který umí prosit. Milosrdenství Boží není proto jeho slabostí; tou může být jen u člověka, který se může dát vésti citem ve svém jednání k druhému. Když Bůh ve svém milosrdenství tvoří svět, odívá jej krásou podobnou své vlastní, když tvoří člověka a dává mu podíl na svém vlastním životě, když po jeho pádu posílá svého vlastního Syna, aby jej znovu stvořil pro život věčný svou smrtí a svým utrpením, když zahrnuje člověka hřešícího svou milostí a činí z hříšníka světce, to není projev slabosti Boží, to je dílo všemohoucnosti, lásky a dobroty Boží. Musíme proto stále opakovat se žalmistou: Milosrdenství Boží budu na věky opěvovati.

IV. KRÁSA VNITŘNÍHO ŽIVOTA BOŽÍHO

Všechny tyto vlastnosti Boží tvoří překrásný soulad, harmonii jednoty a krásy. Není ani v nejmenším jedna vlastnost oproti druhé nebo na újmu druhé. Člověk i nejdokonalejší je vždy nakloněn v něčem přehánět. A je-li někdo dokonalý v jednom ohledu, není vždy současně dokonalý v ohledu jiném. Jak často se stává, že hluboký smysl pro spravedlnost se stává u člověka přísností, která hraničí s bezprávím - *summa justitia, summa injuria,* říkali staří, svrchovaná spravedlnost bývá svrchovaným bezprávím - milosrdenství mnohdy je jen výsledkem slabosti a rozcitlivělosti člověka.

V Bohu je tomu zcela jinak. Všechny jeho vlast-

nosti právě proto, že jsou věčně totožné s jeho bytostí, tvoří naprostý soulad, a nemůže být ani jedna proti druhé, ani jedna nemůže zmenšovat nebo jinak omezovat druhou. Všimněme si nyní alespoň dvou vlastností, spravedlnosti a milosrdenství, které jsou podle našeho způsobu chápání zdánlivě protichůdné, jak se snoubí v Bohu v největším souladu, takže Bůh je právě tak spravedlivý jako milosrdný. V Bohu jsou všechny vlastnosti věčně stejné, ale podle našeho způsobu myšlení a chápání můžeme je rozlišovat. A pak dospějeme k názoru sv. Tomáše,[10] podle něhož v jistém smyslu je milosrdenství větší než spravedlnost, a proto Bůh je veden více svým milosrdenstvím než spravedlností, třebaže toto milosrdenství není nikterak na újmu spravedlnosti. Ve skutečnosti totiž každé dílo spravedlnosti, jak ukazuje svatý Učitel, předpokládá dílo milosrdenství. Jestliže Bůh chce odměnit naše zásluhy, to proto, že nám ve svém milosrdenství dal nejdříve možnost něco si zasloužiti. Proto v celém svém jednání, abych tak řekl, je Bůh ovládán a veden milosrdenstvím, které je jakoby kořenem i veškeré spravedlnosti.

Bůh dává každému ve své spravedlnosti, co mu náleží, každého spravedlivě odměňuje nebo trestá. To jsou díla spravedlnosti. Ale milosrdenství proniká, přesahuje tuto spravedlnost a jde stále ruku v ruce s ní.

Bůh dává tvorům vše potřebné, aby dosáhli svého cíle. To je dílo spravedlnosti. Milosrdenství však dává více. Bůh nás mohl stvořit v řádu čistě přirozeném, nemusel nám dávat účast na svém vnitřním životě. Jeho milosrdenství však ho mělo k tomu, aby nám dal více, aby nás pozvedl k sobě. Když člověk zhřešil a odloučil se od něho, mohl ho Bůh nechat v jeho hříchu, nemusel mu odpouštět, nemusel mu zvláště odpouštět tak velkým a tajemným způso-

[10] Summa Theol. II. II. ot. 30. čl. 4. Je to vlastně výklad ke slovům sv. Jakuba II. 13.: Milosrdenství však se honosí nad soud.

bem, jakým nám odpustil ve svém milovaném Synu. Zde, v tajemství vykoupení, vidíme zvlášť jasně, jak se plní právě tak spravedlnost Boží, které se dostává nejvyššího zadostiučinění, jako jeho milosrdenství, které přibíjí Krista na kříž. Když nás Bůh spasil, mohl nás nechat samy sobě, spravedlnost Boží by byla naplněna; ale milosrdenství Boží toužilo dát nám více. Proto tolik projevů lásky Boží v Eucharistii a v ostatních svátostech, jejichž jsoucnost je opravdovými dějinami Božího milosrdenství k člověku.

Tak vítězí stále milosrdenství Boží nad spravedlností, proniká a jaksi přesahuje spravedlnost, ač je při tom v největším souladu s ní. Je-li nejvyšší spravedlnost největší bezpráví v lidském konání, je největší milosrdenství Boží největší spravedlností. Neboť dává-li Bůh více než je povinen, odměňuje-li bohatším způsobem než si kdo zasloužil, není tím porušena spravedlnost, nýbrž je, abych tak řekl, sublimována, povýšena a splývá v božské harmonii v milosrdenství lásky. A pak chápeme, proč řekl sv. Jan, že Bůh je Láska. Nejen ve svém životě, nýbrž i ve svém konání navenek, ve svých vztazích k tvorům.

Jestliže spravedlnost musí trestat, má i zde místo milosrdenství v Boží činnosti. Trestat více, než si kdo zasloužil, bylo by nespravedlností, píše sv. Tomáš,[11] ale odpustit nebo dáti trest menší než je provina, to není proti spravedlnosti, nýbrž nad spravedlnost. To je úkon milosrdné lásky. Spravedlnost Boží by mohla a někdy se nám zdá, že by i měla, trestat ihned po spáchání zločinu. Milosrdenství Boží však tolikrát čeká. Čeká mnohdy velmi dlouho a velmi vytrvale. Kolik milostí se často dostává hříšníku, aby byl zachráněn! A i když po dlouhých letech nekajícnosti odchází s tohoto světa, aby byl na věky odloučen od Boha, protože se už nikdy nebude chtíti k němu přikloniti, i tehdy vedle spravedlnosti Boží se uplatňuje jeho milosrden-

[11] Summa Theol. I. ot. 21. čl. 3, k 3.

ství, protože ani tehdy netrestá Bůh tak, jak by si hříšník zasloužil. Ani věčný trest zavržených není tak velký, jak velká je vina, i tam zmírňuje milosrdenství spravedlnost. Kdyby Bůh nebyl tak milosrdný a kdyby jeho spravedlnost nebyla ovládána milosrdenstvím, trpěli by zavržení ještě více za své viny, které v jistém smyslu jsou nekonečné.[12]

V. POJĎME ZA VELKÝM VZOREM

Snad se to zdá být jen vysoká teorie, málo užitečná pro život, co jsem právě řekl ohledně Božích vlastností. Ale uvážíme-li tyto pravdy v jejich vztahu k duchovnímu životu, poznáme, že nic není užitečnějšího, nic není plodnějšího pro vzrůst duchovního života, jako právě pohled na Boha v jeho vlastnostech. Ve světle Božím se nám zjeví všechny stíny naší slabosti. V pohledu na jeho duchovní krásu odhalíme všechny nedostatky své duše. Ve škole jeho ctností poznáme, jak slabé a chabé jsou naše ctnosti, máme-li jaké. Vždyť Bůh je nejen naší příčinou a naším cílem; je také naším vzorem. Jestliže Bůh tvoří, tvoří podle jediného vzoru, jímž je on sám. A proto chceme-li my tvořit a pracovat o svém vlastním zdokonalení, musíme pohlížet především na tento božský vzor.

Boží *moudrost* nás naučí pohlížet na věci tohoto světa ve světle nadpřirozeného určení. Moudrost tohoto světa pohlíží na věci zdola, vidí je pouze v jejich bezprostředním významu, jaký mají, učí jich užívat jen k radostem pozemským, moudrost Boží nás naučí vidět věci stvořené v jejich smyslu, jaký mají v řádu oslavy Boha, naučí nás patřit na ně shora a užívat jich jen ve smyslu naší cesty k Bohu a našeho nadpřirozeného určení. Řekne-li nám moudrost nadpřirozená, že vše, co je stvořeno, je stvořeno pro Boha, a že je nám dovoleno užívat

12 Summa Theol. I. ot. 21, čl. 4, k 1.

těchto věcí jen k tomu, abychom za pomoci stvořeného dospěli k Nestvořenému, čili, že všechno stvořené je pro nás pouze nástrojem a nikoliv cílem, pak se budeme podobat Bohu, jenž vidí svou moudrostí jen sebe a vše ostatní jen v sobě. I my budeme pak viděti všude Boha a na všechny věci stvořené budeme patřit jako na ty, které mají vztah k Bohu. Na místo moudrosti tohoto světa nastoupí moudrost Boží a z dítek tohoto světa se stanou dítky Boží, podobny v moudrosti svému Otci.

Milosrdná láska se musí pak snoubit v naší duši s opravdovým smyslem pro *spravedlnost*. Chcemeli se i tu podobat svému Bohu, musíme pečovat především o to, aby i u nás v každém skutku byla uplatněna nejen spravedlnost, nýbrž i milosrdenství. A vždy více milosrdenství než spravedlnost. Naše moc musí být v dobrotě srdce, tak jako v milosrdenství Božím se jeví nejvíce jeho všemohoucnost. I u nás musí být vždy podřízena spravedlnost milosrdenství. Naše milosrdenství nesmí být ovšem slabostí; tím bychom se málo podobali Bohu, jehož milosrdenství je právě projevem jeho moci. Proto musí vždy jíti ruku v ruce milosrdenství se spravedlností. Tím se stane, že spravedlnost nebude tak spravedlivá, aby se stala nespravedlivou a milosrdenství nebude tak milosrdné, že by se stalo slabostí. V morálních ctnostech je dosaženo jen tehdy dokonalosti, když jdou zlatou střední cestou mezi dvěma protivami. Pohled na Boha, jenž nám tu musí být vzorem, nás tomu naučí. Když pak budeme míti pochybnosti, zda máme uplatnit spravedlnost či milosrdenství, můžeme se vždy spíše přiklonit k milosrdné lásce. A kdyby nám to Bůh vytýkal, můžeme mu snadno říci, že i tu jsme se řídili podle něho, protože i on jde více po cestě odpouštějící dobroty a milosrdné lásky než trestající spravedlnosti.

K A P I Ť O L A Š E S T Á

PROZŘETELNOST BOŽÍ

„Jako život člověka, jednotlivce i společnosti přetéká, podoben jsa nespoutanému potoku, hráze času, právě tak nářky a záhady bez přestání a stále nové vyvstávají z propasti *života* a hledají odpověď na toto slovo. A odpověď je dána v každé době týmže slovem zjevení, daným jednou provždy. - Až lidé učiní tečku za svými otázkami, pak bude také konec času. Běh lidského života dospěl svého konce; tehdy zmlkne i čas, nastane nezměnitelná věčnost. Jen v poslední den, při posledním soudu bude objasněna poslední hádanka, rozluštěn poslední problém života..."[1]

Zatím jsme ve stavu hledání, které je tím bolestnější, čím jde o věci vážnější a otázky palčivější. Jsou jisté pravdy, které jsou stále nové a které nepřestanou býti nikdy nové, třebaže jsou tak staré, jak staré je lidstvo. Zdá se nám, jako by se vždy znovu rodily s člověkem; a třebaže bylo na ně již tolikrát odpověděno způsoby nejrozmanitějšími, třebaže na ně odpověděl i Bůh i člověk, zdají se tyto odpovědi stále nedosti vyhovující a nedosti uklidňující.

Odkud jsem a kam jdu? - Proč tolik bolestí a zla stíhá člověka třebas i nevinného a spravedlivého? - Proč musí trpět lidstvo, když se provinil třebas jen nepatrný jedinec? - Jaký smysl má vlastně život? Stojí za to, aby byl žit?...

Takové a podobné otázky zaměstnávaly vždy a

[1] Deutinger: Geist der Ueberlieferung, I. 150.

budou zaměstnávat až do té chvíle lidského ducha, kdy poslední den času učiní za nimi tečku. Zatím nám není jiné pomoci, než abychom přijali odpověď lidskou nebo božskou. Pro kterou z nich se rozhodneme, je nesmírně důležité, protože jde o odpověď na otázky nesmírně praktické, jejichž význam je celoživotní, a proto konkretní život bude záviset na tom, kam se přikloní náš duch.

I. ODPOVĚDI LIDSKÉ NA OTÁZKY ŽIVOTNÍ

Přišli *pesimisté* a řekli: Nač myslet na tyto otázky, když život za nic nestojí? Život je největší nesmysl, řekl jeden z nich. A proto: Žijme, dokud je to pro nás snesitelné, a pak... Napadá mi tu krásný text svatého Tomáše, kterým vykládá bolestný výkřik starozákonního Joba: „Ať zhyne den, ve kterém jsem se zrodil"...: „Třebaže bytí a život samy v sobě jsou toužebné, utíkáme před bytím a životem plným bídy a bolesti, když je uvažujeme jako takové. Než můžeme a třebas i radostně se chápat takového života, když na něj pohlížíme ve světle jistého cíle."[2] Ani světci netoužili po bolesti jako takové, po životě plném běd jako takovém; to se prostě příčí povaze lidské vůle, která hledá jen dobro, nýbrž chtěli bolest pro vyšší cíle, pro Boha, aby mu dokázali svou lásku.

Přišel *deismus* se svou bezradností a chtěl vysvětlit základní otázky životní bez Boha. Boha, kterého uznal, postavil tak vysoko, že nemohl dohlédnout na tento svět, vyloučil jej i s jeho vlivem se světa, a protože člověk sám nevysvětlí to, co přesahuje jeho schopnosti, nastává v duši věčné *nevím.*

Přišel *materialismus* v nejrůznějších formách se svým popíráním Boha a všeho mimo hmotu a se svým evangeliem, kážícím užívat, dokud je čas a dokud je co. Uspokojil mnohou plýtkou duši a dal

[2] Comment. in lib. Job, cap. III. lect. 2.

jí alespoň na čas zapomenout na životní otázky. Ale když přišla chvíle vystřízlivění z opojení radostí a rozkoší, jakých může poskytnout svět, nastává v duši tím větší zoufalství a bezradnost. Kam se obrátit, když všechno stvořené nemůže uspokojit? A k otázkám, známým dotud, přistupují ještě jiné, a spletitost se stává tím větší, čím více byl ztížen přístup k duchu a pravdě.

Všechno je osud, nezměnitelný osud, řekl *fatalismus*, a pohlédl na svět a na život se zoufalstvím člověka, který nemá naděje, který se vleče životem bezradostně, jako pták s podvázanými křídly, který by rád vzlétl, ale cosi ho stále táhne k zemi. Život chmurný, neradostný . . .

Takové jsou odpovědi lidské na základní otázky života.

II. A ODPOVĚĎ BOŽÍ?

„Pohleďte na ptactvo nebeské, že neseje ani nežne, ani neshromažďuje do stodol a váš nebeský Otec je živí. Nejste vy dražší než ono? Pozorujte lilie polní, kterak rostou a nepracují ani předou, pravím vám však, že ani Šalamoun ve vší své slávě nebyl tak oděn jako jedna z nich. Jestliže tedy trávu, která dnes je a zítra bývá hozena do peci, Bůh tak odívá, čím spíše vás, malověrní? Nepečujte tedy úzkostlivě, co budeme jísti anebo co budeme píti anebo čím se budeme odívati. Ví zajisté váš nebeský Otec, že toho všeho potřebujete . . . Modlete se za ty, kteří vás pronásledují, abyste byli dětmi svého Otce, jenž je v nebesích, jenž slunci svému velí vycházeti na dobré i na zlé a dešť dává na spravedlivé i nespravedlivé . . . Nebojte se lidí. Zda neprodávají dva vrabce za pětihaléř? A nespadne z nich ani jeden na zem bez vašeho Otce. U vás však jsou sečteny i všechny vlasy na hlavě.“[3]

[3] Mat. VI. 26-32; V. 45.

Taková je odpověď Boží.
A chcete slyšet, co ještě praví Bůh ústy starozákonního Pěvce?

Hospodin je můj pastýř, nebudu míti nedostatku;
kde hojnost pastvy, tam léhat smím.
K vodě, kde možno si odpočinout, mne vodí;
duši mou občerstvuje . . .

I když mi projít jest údolím stínu smrti,
nebojím se zlého,
neboť ty jsi se mnou; kyj tvůj a hůl tvá –
ty jsou potěchou mou.

Vystrojuješ hostinu před mou tváří,
navzdor mým protivníkům.
Pomazáváš olejem mou hlavu,
plná má číše, jak vzácná jest! Žalm XXII.

Tak mluví Bůh a tak odpovídá na všechny otázky, které mučí duši. V těchto slovech, plných lásky, je vše, čeho potřebuje duše. *Bůh je náš Otec.* A jako každý dobrý otec myslí především na své děti a pečuje o jejich blaho, vede je k jejich cíli, tak i náš Otec nebeský. A protože on převyšuje svou mocí nesmírně každého otce pozemského, můžeme také nesmírně více od něho očekávat. Dá nám i to, čeho si nemůžeme sami opatřit, přivede nás i tam, kam nemůžeme sami, pomůže nám, kde nebudou stačit naše slabé síly. A protože on je začátek i konec všeho, vede svou moudrou prozřetelností všechno k sobě jako k cíli. Jeho království má být jednou naším královstvím. Skončí svět se svými bolestmi, ale neskončí život člověka. Jen se přesune na jiné pole, dostane se mu jiné činnosti. A proto ani zlo, ani bolest a utrpení nejsou zbytečné na cestě života lidského, protože jsou prostředky k vyššímu cíli. Vše, co Bůh stvořil a vše, co koná a dopouští, má jistý smysl, pro člověka snad někdy nepochopitelný, ale přesto neméně skutečný, protože Moud-

rost Boží nečiní nic nadarmo, a v plánech věčně stanovených má místo i ta nejmenší událost, tak jako i nepatrná cihla může míti velkou důležitost ve zdivu budovy.

Proto křesťan, jenž uvěřil Bohu a dá se vésti jeho prozřetelností, cítí se jakoby součástkou velké výstavby vesmíru hmotného i duchového, pociťuje na sobě stále působení Boží, bez něhož víme, že nejsme schopni ani nejmenšího úkonu, které však nás vede jen k našemu dobru, i když snad vždy nevidíme ihned jeho smyslu.

III. THEOLOGICKÝ ROZBOR POJMU PROZŘETELNOSTI

Prozřetelnost Boží! Kolik tajů skrývá toto slovo! Kdo dokonale pochopí toto tajemství! Nikdo než Bůh. Museli bychom býti na úrovni samého Boha, kdybychom chtěli pochopit tajemství jeho prozřetelnosti. Než slabost našeho rozumu nám nebrání, abychom se snažili si alespoň poněkud odhalit toto tajemství, objasnit si pojem této vlastnosti Boží.

Protože Bůh je nesmírně moudrý, jak jsme viděli, a protože miluje své dílo, pečuje o ně, stará se o ně, obklopuje je svou prozřetelností. Prozřetelnost Boží odpovídá obdobně pojmu ctnosti opatrnosti, rozumnosti u člověka. Je to, řekl bych, moudrost Boží promítnutá v oblast praktickou. Protože je Bůh příčinou všech věcí svým rozumem, praví sv. Tomáš, poznává nutně řád, podle něhož mají věci vztah ke svému cíli. Je to on, který je takto pořádá, a v tom vlastně spočívá jeho prozřetelnost.[4]

Smyslem prozřetelnosti je vésti všechno stvořené k jednotnému cíli, pořádati vše podle věčných plá-

[4] S. Theol. I. ot. 22. čl. 1. - Garrigou-Lagrange: La Providence et la Confiance en Dieu, Paris, 1932, str. 170n. - Bartmann: Unser Vorsehungsglaube, Paderborn, 1931, I.

nů Boží moudrosti. To je pojem prozřetelnosti, vzatý v širším smyslu, pokud obsahuje nejen pouhou prozřetelnost jakožto plán v mysli Boží, podle něhož je vše uspořádáno ke konečnému cíli, nýbrž i pořádání, *řízení* všeho stvořeného, které právě provádí tento plán.

Dobro tvorů nespočívá v nečinnosti, nehybnosti. Každá věc a rozumová bytost zvlášť touží celou silou své existence dosíci čehosi, po čem se vzpíná po celý svůj život, touží ať uvědoměle nebo neuvědoměle po Bohu, protože touží po dobru, v němž se skrývá on. Bůh jako nejvyšší dobro a jediné pravé dobro je cílem všeho tvorstva, za nímž má spět, protože je k němu určeno od věčnosti. Proto slyšíme, jak vyznávají básníci ve chvílích hlubokých visí, že celý svět vztahuje ruce k Bohu, touží ho dosáhnout, neboť vidí, že jen v něm je náplň života a štěstí. To proto, že Boží prozřetelnost zařídila vše k sobě a pro sebe, a proto je nepokojné lidské srdce, dokud nespočine v něm jako v posledním cíli svých snů, svých vidin, svých tužeb a žádostí.

Lidská moudrost a rozumnost, chce-li uskutečnit řád, potřebuje pochopit přítomné, vzpomenout si na minulé a dohadovat se o budoucím. Bůh vidí vše jedním pohledem ve své přítomnosti, a proto takové způsoby činnosti nemají u něho smyslu. Vidí vše a řídí vše, celý vesmír, od největších až po nejmenší k cíli, od věčnosti stanovenému pro každou i tu nejmenší bytost zvlášť, a to podle její vlastní přirozenosti. Jak daleko se vztahuje jeho příčinnost, tak daleko jde jeho vše pořádající prozřetelnost. Co pochází od něho jako první příčiny, je také předmětem jeho prozřetelnosti. Jeho příčinnosti je podrobena každá bytost, na ní závisí každý projev bytí, každý zákon a každé jeho uskutečnění, neboť bez něho se nestane zhola nic. K němu jakožto k první příčině všeho, co je, dospějeme v každém řetězci příčin na sobě závislých. Proto musíme říci, že ani nejmenší červíček země nebo, jak praví Písmo, ani vlas naší hlavy není vyňat z jeho prozřetelnosti.

A i tehdy, kdy popřává druhotným příčinám účast na své vlastní příčinnosti, na své moci, bere, abych tak řekl, tvory do svých služeb, aby vykonávali jeho vůli na druhých, zůstává v pozadí tohoto vlivu druhotných příčin zase *on*, příčina první, od níž pochází vše, co má třebas jen nejmenší stupeň bytí.

A tak je mu poddáno vše, od mrtvého nerostu až po svobodnou vůli člověka, která se rozhoduje svobodně pro svůj cíl, který jí stanovila od věčnosti jeho prozřetelnost.

Je to snad podivné, ale je tomu tak. Bůh je nesmírně mocnější než lidská vůle. Je jejím dárcem, je její příčinou. On je původce naší svobody. Mohl by ji tedy brát člověku, když sám mu ji dal? A přece tato lidská vůle jde svobodně takovou cestou, jakou pro ni od věčnosti určil Bůh. Nelze jinak. Nemůžeme přece chtít, aby byl v poznání její cesty závislý na ní. Musí znát naši cestu, a protože nemůže být závislý na nás, musí ji znát proto, že on je jejím původcem.

A zdá-li se nám toto tvrzení nebezpečím pro naši svobodu, zachrání nás tu myšlenka svatého Tomáše: Bůh je tak mocný, že působí nejen, aby se věc stala, nýbrž aby se stala tak, jak on chce. A protože lidské vůli je přirozené, aby se rozhodovala svobodně, aby konala skutky svobodné, a protože Bůh svou činností neruší svobodu, kterou sám dal, a protože jedná vždy ve smyslu přirozenosti příslušné bytosti, na kterou působí, proto svou všemohoucností působí nejen, že se stane to, co on chce, nýbrž také, že se to stane tak jak on to chce, čili že se lidský skutek stane svobodně.[5] A není tím ani v nejmenším dotčena svoboda lidské vůle, protože svým působením na vůli a ve vůli Bůh nejen že neničí její svobodu, nýbrž ji tvoří. Vždyť i svoboda je jisté bytí, i ona je v plánech Boží prozřetelnosti. A proto Bůh, její pů-

[5] S. Theol. I. ot. 19, čl. 6 a 8.; ot. 22, čl. 2. Necesse est omnia inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae.

vodce, tím že je první příčinou každého skutku člověka, je také příčinou jeho svobody.[6]

Naprostá všeobecnost prozřetelnosti, které nic nemůže uniknouti, která pořádá vše pevně a mírně - *fortiter et suaviter* - zároveň, je důsledkem všeobecné a všestranné činnosti Boží. „Příčinnost Boží se vztahuje na všechny bytosti, praví sv. Tomáš,[7] takže všechno, cokoliv má jakýmkoliv způsobem bytí, je řízeno Bohem k cíli." A v tom právě spočívá Boží prozřetelnost, která pečuje právě tak o nejvyšší duchy nebeské jako o posledního červíčka země, o ptáka, zpívajícího v koruně stromu, jako o kvítko, klonící svou hlavičku po slunci na širé louce. Vše má svůj cíl, vše je řízeno Bohem podle věčného plánu jeho Dobroty a nic nemůže z tohoto řádu vypadnout, poněvadž vymknout se řádu prozřetelnosti znamenalo by vymknouti se řádu Boží příčinnosti. A to by znamenalo naprostý zánik.

Když uvažujeme takto o Boží prozřetelnosti, mohli bychom v ní rozlišovat tři momenty:

1. - *Její základ,* kterým je poznání jsoucnosti Boha jakožto první příčiny, původce a dárce bytí a života, pořadatele a zachovatele všeho, co existuje, jestliže jde o řád pouze přirozený; mimo to pak víra v Boha jako Otce, jenž se pečlivě stará o své tvory, Otce, jenž všechno vede k sobě, jenž umí používat třebas i trestu, aby přivedl k sobě bloudící děti, jestliže uvažujeme prozřetelnost v celé její šíři, tedy i v řádu milosti, vykoupení, zkrátka v řádu nadpřirozeném.

2. - *Její cíl,* kterým je s jedné strany sláva Boží v řádu vesmíru, oslava jeho moci a moudrosti; s druhé strany pak věčné štěstí člověka, pro něhož je vše nižší než je on, protože vše ho má vésti k jeho cíli, jímž je Bůh, jeho Otec v řádu milosti.

[6] S. Theol. I. ot. 22, čl. 4, k 1.; tamt. čl. 2. k 4.: „Sám skutek svobodné vůle se uvádí na Boha jako na příčinu, a proto je třeba, aby i to, co se děje ze svobodné vůle, bylo poddáno Boží prozřetelnosti."

[7] S. Theol. I. ot. 22. čl. 2.

3. - *Cesty prozřetelnosti,* které jsou mezi stvořitelským konem Božím a dosažením cíle člověka, nebo řekněme jinak: zásah a to neustálý zásah Boží do událostí vesmíru a každého člověka zvlášť, zvláště zásah ve svobodné jednání člověka, neboť i ono je v řádu Boží prozřetelnosti, ať samo o sobě, nebo jakožto vázané na různé události vnější.

Pro toho, kdo připouští jsoucnost Boha jakožto tvůrce a pořadatele vesmíru a mimo to zásadní pravdu zjevení o Bohu, dobrotivém Otci, jsou první dva momenty jasné a nepřipouštějí nejmenší pochybnosti. Třetí má své temnoty a svá světla. Světla pocházejí od prvních dvou základních pravd, temnoty z tajemné nesmírnosti Boží a nicoty člověka, z nepronikn utelné velikosti Boží a slabosti lidského rozumu.

Uvažujeme-li první dvě pravdy, lidská duše se klaní a srdce je plné míru a pokoje a celá drtící velikost tajemství se stává sladkou tíhou pro člověka věřícího, která ho plní radostí a pocity sladké pokory. Před pravdou třetí, která vyjadřuje stálý vliv Boží moci na druhotné příčiny, kterým se uskutečňuje jeho prozřetelnost, stojí duše v hluboké úctě a mlčí. Ale její mlčení není smutkem; je to mlčení dítěte, které se neodvažuje mluvit, když vidí, že se jedná o věci, které mu nepatří, které přesahují jeho dovolení zvídati. Je to mlčení plné bohaté důvěry, protože vychází z prvních dvou pravd, jejichž jistota mu zaručuje oprávněnost této důvěry, důvěry nezlomné, protože hluboce založené.

IV. PROZŘETELNOST V UTRPENÍ SPRAVEDLIVÉHO

Dá-li se člověk ve svém smýšlení a jednání ovládat vírou v Boží prozřetelnost, zjeví se mu nejeden problém, tak tísnivý pro člověka nevěřícího, ve světle jasném, a pochopí tajemství života a smrti, ta-

jemství zla a bolesti, tajemství tak nepochopitelná moudrosti tohoto světa. Ale otázka, která se ozývá na světě od počátku a která pomátla již tolik duší slabých - a kolik jich ještě pomate! - otázka existence zla a utrpení spravedlivého, bude vždy znepokojovat člověka zvláště ve chvílích, které jsou málo připravené k chápání božského. Jestliže Bůh je moudrý, jestliže všechno pořádá svou prozřetelností, která se zakládá na spravedlnosti a milosrdenství, která u něho předpokládá dokonalé poznání, jak může být ve světě tolik zla, jak může tolik jednotlivců trpět, často i zcela nezaslouženě? Jestliže je Bůh právě tak mocný jako vševědoucí, proč neodstraní všechno zlo, které stíhá člověka? - To jsou otázky, které trápily vždy člověka. Odkud zlo, odkud bolest a jaký je jejich smysl? Jak se k nim má člověk stavět? Je možno, aby i ony měly místo v plánech Boží prozřetelnosti, když Bůh je dobrý a moudrý a spravedlivý?

Víme, že jinak odpovídá na tyto otázky moudrost lidská a jinak moudrost božská. Moudrost lidská, představovaná různými směry laické filosofie, snažila se za všech dob dáti odpověď na tyto základní otázky lidského života. Její pokusy však vyzněly naprázdno. Všechny filosofické teorie bolesti a zla od filosofie Zarathustrovy až po strohý pesimismus Schopenhauerův, od budhismu, brahmanismu, filosofů stoických až po filosofii Nietzscheovského nadčlověka, nemohou uspokojit duše, toužící po vysvětlení základních otázek životních. Všechny tyto systémy, vycházející buď z nesprávného pojmu zla nebo alespoň jeho úkolu v řádu věčných plánů Božích, nemohou dáti uspokojivou odpověď na otázku, jak se třeba postavit prakticky k tomuto zlu. Jedině víra v Boha a jeho prozřetelnost, víra pevná a živá může dáti člověku náležitý rozhled ve spleti tak choulostivých otázek.

Otevřeme listy svatého Pavla, tohoto velkého křesťanského vykladače smyslu zla a bolesti, a zjeví se nám panoráma zcela neznámé moudrosti tohoto

světa. A Pavel si byl dobře vědom, že jeho moudrost, které učil, není s tohoto světa, věděl, že je bláznem v očích člověka světského; ale co na tom, jen když má pravdu, která jedině osvobodí. Rozřešení bolesti nalézá sv. Pavel v Kristu, který je novou hlavou lidstva. Zná Krista jen ukřižovaného. Jeho Kristus je opravdu Isajášův *Muž bolesti* s trnovou korunou a hlubokými jízvami. To není jen tak nadarmo, bez jakéhokoliv významu. V plánech Božích bylo stanoveno od věčnosti, že Kristova bolest a jeho smrt má býti novým životem pro lidstvo. Proto praví Pavel, že Bůh jej předurčil jako smírnou oběť. (Řím. III. 25.) Jen bolestí a vyčerpáním všech svých sil, které přijal na sebe dobrovolně, zasloužil Kristus lidstvu ztracený život.

Proto je Kristus hlavou nového lidstva, které si dobyl svou krví. A jeho Církev, kterou si získal svou bolestí, stává se velkou družinou kajícníků, milujících bolest tak, jako ji miloval on, zasvěcených bolesti jako on, její hlava. V tom smyslu napsal Apoštol, že Církev na svém těle dokonává, co zůstává z útrap Kristových pro jeho tělo, jímž jest ona. (Kol. I. 24.) Proto vyznává, že nosí na svém těle znamení bolesti Ježíše Krista. (Gal. VI. 17.)

A slyšte jeho hymnus na bolest, nejhlubší výklad smyslu bolesti, jaký byl kdy dán: „Nosíme vždy mrtvení Ježíše na svém těle, aby i život Ježíšův se zjevil na našem těle. Povždy totiž my, kteří žijeme, jsme vydáváni na smrt pro Ježíše, aby i život Ježíšův se zjevil na smrtelném těle našem . . . Proto neklesáme na mysli, nýbrž ačkoliv vnější náš člověk hyne, přece člověk náš vnitřní se obnovuje den ode dne. Neboť nynější naše soužení, které jest pomíjející, lehké, zjednává nám v míře přenesmírné slávu věčnou, plnovážnou, ježto my nehledíme k tomu, co je viditelné, nýbrž k tomu, co je neviditelné . . .“ (II. Kor. IV. 10-18.) „Myslím totiž, že utrpení nynějšího času (to jest dokud žijeme na světě) nejsou ničím proti budoucí slávě, která se zjeví na nás.“ (Řím. VIII. 18.)

Potřebují tato slova výkladu? Jsem přesvědčen, že člověk věřící jim rozumí. Vidíme v nich jasně, jak nesmírnou roli hraje zlo a konkretně bolest v našem vztahu k Bohu, má-li tento vztah býti označen slovy následování Krista. Chceme-li se ptát, proč Bůh na nás dopouští bolest, ptejme se nejdříve, proč ji dopustil na svého jediného Syna, jehož tolik miluje. A dojdeme k prvnímu hříchu, jehož následky lpí na každém člověku, jehož kalné vlny se valí lidstvem a vyžadují si stálých obětí. To první vzpoura člověka proti Bohu, která vyvolává stále nové, volá po spravedlivé odplatě. A pak je třeba stálého očišťování pro ty, kteří mají patřit jednou na tvář svého Boha. Není tu bolest a utrpení nejlepší výhní, ve které se čistí duše, aby se stala zlatem ryzím, bez jakéhokoliv příměsku přilnutí k této zemi?

To je řád praktický, ukazující nám, jak dlužno rozumět umístění bolesti v plánech prozřetelnosti. A řád teoretický? - Nemůže být odlišný. Byl to už svatý Augustin, který odpovídá na námitku, jak může být Bůh a prozřetelnost, jestliže existuje zlo. „Protože Bůh je nekonečně dobrý, žádným způsobem by nedovolil, aby bylo něco zlého v jeho dílech, kdyby nebyl tak všemocný a dobrý, že dovede učiniti dobro i ze zla.“[8] A svatý Tomáš se chápe této odpovědi a rozvádí ji svým způsobem.

Je sice pravda, že ve své nesmírné moci by mohl Bůh zamezit všechno zlo. Nebylo by tím však zmařeno také mnoho dobra? To je otázka, kterou si tu dává a kterou řeší svatý Tomáš.[9] Jinak je tomu, jde-li o správce jednotlivé věci, který může a třebas musí zamezit zlo a odvrátit je od věci sobě svěřené; jinak je tomu však, jde-li o pořadatele celého vesmíru, který musí připustit jisté částečné zlo, které je k dobru celku. Předpokládáme-li, jak předpokládá sv. Tomáš, že ke kráse celku a harmonii stvořeného je třeba určité nerovnosti a vzájemné závislos-

[8] Enchir. cap. 11.

[9] S. Theol. I. ot. 22, čl. 2. k 2.; ot. 103; ot. 48. čl. 2. k 3.; III. C. G. cap. 71.

ti, pak pochopíme, že nižší je pro vyšší, a proto jisté částečné zlo může být dobrem pro bytost vyšší. Tím, že hyne jedna věc ve vesmíru, tím se získává možnost pro vzrůst druhé, a smrt ovce je životem vlka. Proto, kdyby všechno zlo ve vesmíru bylo odstraněno, ve stávajícím řádu by bylo zamezeno také nejedno dobro, jak patrno z řečeného, alespoň pro řád fysický. A chceme-li najít příklady pro řád mravní, uvádí je už svatý Tomáš: Kdyby nebylo krutosti tyranů, nebylo by ctnosti a hrdinství mučedníků.

To je výklad, který už naznačil svatý Pavel, když řekl, že „těm, kteří milují Boha, všechny věci napomáhají k dobrému" (Řím. VIII. 27.) Nejen milosti a dary Boží, nejen všechna dobrá vnukání a příklady svatých, nýbrž i bolesti a útrapy, ba i jejich chyby a hříchy, protože je Bůh dopustil, aby pomocí nich dospěli k dokonalejší pokoře, k hlubší důvěře v Boží pomoc a menší důvěře v sebe.

Pak rozumíme slovům, která zpívá Církev na Bílou sobotu: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!* Ó šťastná vina, která si zasloužila míti takového a tak velkého vykupitele! Je v tom ohlas nauky svatého Tomáše,[10] podle níž by nebyl přišel Kristus na svět, kdyby nebylo lidstvo zhřešilo v Adamovi. Neměli bychom Krista, jenž se k nám snížil jako Vykupitel, stal se jedním z nás, připodobnil se nám ve všem kromě hříchu, neměli bychom Marie, jeho a naší Matky, neměli bychom tolik jiných milostí, které plynou z milosti vtělení Syna Božího. Tak dovede jen Bůh užívat zla, které dopustil, tak dovede jen on i ze zla učinit nakonec dobro, tak dovede jen jeho moc učiniti z bolesti radost.

To je smysl prozřetelnosti, když ji uvažujeme v dějinách lásky Boží, jak se nám jeví zvláště v tajemství vtělení a vykoupení. Zde vidíme jasně naznačeno, že *Bůh nemůže dopustit ani zlo než k většímu dobru.* Náš rozum lidský je příliš slabý, aby vždy viděl ihned, jaké je ono větší dobro, pro které

[10] S. Theol. III. ot. 1. čl. 3.

Bůh dopouští to nebo ono zlo. Je nám zvlášť těžko chápat tuto přesažnou, hlubokou pravdu, když jde o nás samy, když jde o bolest, která se nás dotýká, která svírá naše srdce, ale pojem Boha, jenž je Dobro a jenž nemůže chtíti nic než dobro svou prozřetelností, nám zajišťuje tuto skutečnost. Kdo by mohl kdy vyzpytovat, jaké bude ono větší dobro, které měl na mysli Bůh, když dopustil první hřích a po něm tolik jiných, kdyby nám nebyla zjevena láska Boží v Kristu Ježíši? Dnes, po faktu vykoupení, dnes, kdy víme, co znamená příchod Kristův, můžeme se právem domnívat, že oním větším dobrem byl dar Vykupitele lidstvu a všech oněch milostí, které souvisejí se slovem Vtělení.

V. VÍRA V PROZŘETELNOST V ŽIVOTĚ

Tajemné jsou cesty Boží prozřetelnosti. I když nás rozum a víra ujišťují, že Bůh pečuje i o nejmenšího ze svých tvorů, i když jsme pevni v této víře, mohou se ozvat ve chvílích, kdy na nás dolehne bolest, a kdy vidíme všechno šedě a třebas i černě, v naší duši pochybnosti, schopné otřásti a třebas i zničiti klid naší duše. I když pevně věříme, dokud jsme daleko od světla, které by zahladilo všechny stíny naší nevědomosti, nevíme nikdy, jaké je ono větší dobro, pro které Bůh dopouští to neb ono zlo, tu neb onu bolest, a nezbývá nám než čekat, až se zjeví celá pravda ve světle věčném, a až se nám odhalí taje Boží prozřetelnosti. Ale čekání je vždy bolestné a čekání ve věci tak vážné může být ještě bolestnější.

Proto je třeba, abychom plnili svou duši *důvěrou*, a to bezmeznou důvěrou v nekonečnou dobrotu Boží. Bůh nás miluje a Bůh je dosti mocný, aby mohl uskutečnit svou lásku k nám. To jsou pohnutky, které mají dáti vyrůsti v naší duši hluboké důvěře v Boží prozřetelnost. Vyšli jsme od Boha, jsme stále

v rukou Božích, máme se vrátit k tomu, od něhož jsme vyšli, a víme, že on sám nás vede, on sám nám podává stále pomocnou ruku. To je prakticky vyjádřená křesťanská víra v Boží prozřetelnost. Tato myšlenka křesťanské důvěry vymýtí z duše jakýkoliv nepokoj, jakýkoliv strach jak z života přítomného, tak z života po smrti. Důvěra, založená na víře v Boží prozřetelnost, dá vykvésti v duši nejhlubšímu míru, jenž dýchá věčností, jenž je jakoby odleskem onoho míru, který je životem nejsvětější Trojice. A pak si tu připomeneme slova svatého Pavla: Jestliže Bůh je s námi, kdo proti nám?

Myšlenka, že nic se neděje na světě bez vůle Boží, že každá i sebemenší událost je buď Bohem zamýšlena, chtěna, nebo alespoň dopuštěna, že všechno je poddáno Boží prozřetelnosti, které se nemůže nic vymknout, tato myšlenka, pravím, hluboce křesťansky prožita, dá docela zvláštní zabarvení našemu duchovnímu životu, protože jej uvede na cesty *odevzdanosti do vůle Boží* a na cesty dětinné důvěry, a víme dobře - vzpomeňme jen na Terezii od Ježíška - víme dobře, že tyto cesty jsou nejkrásnější, nejjistější a vedou až k nejvyšším vrcholkům sjednocení s Bohem. Až se naučí duše odpovídat na každý projev vůle Boží s Marií Pannou: *Staň se*, až dospěje tam, kam dospěla duše starozákonního Joba, muže spravedlivého, který dovedl říci na všechna neštěstí, na všechny zkoušky, které mu Bůh připravil, a na všechny ztráty, se kterými byly spojeny: Bůh dal, Bůh vzal, budiž jeho jméno pochváleno, pak můžeme být jisti, že naše křesťanství je živé. Ale pak také pochopíme, jaký smysl mají všechny tyto zkoušky v plánech Boží prozřetelnosti, pak se nám zjeví nejedna věc, nejedna událost ve světle, v jakém ji nemůže vidět člověk tohoto světa. Dospějeme tam, kam dospěli svatí, pro které jako by už nebylo tajemství zde na zemi, kteří pohlédli do Boha, a události jeho prozřetelnosti se jim zdály něčím samozřejmým. A k těmto vrcholkům musí se pnout a vzrůstat i naše víra v Boží prozřetelnost.

K A P I T O L A S E D M Á

TAJEMSTVÍ VĚČNÉHO PŘEDURČENÍ

Jen s bázní a chvěním chápu se tohoto tématu, abych vnesl do něho alespoň trochu světla. Podaří se mně to? Či stane se otázka věčného předurčení člověka ještě temnější a méně pochopitelná čtenáři? Tato druhá možnost není vyloučena, protože jde o tajemství velké, které je s jedné strany zcela jasné, kdežto s druhé strany skrývá hluboké temnoty. A může se stát, že ten, kdo viděl toto tajemství dosud jen s jeho stránky světlé, zachvěje se při pohledu na jeho stránku temnou a jeho duše, místo aby byla naplněna světlem, zmítá se v nerozřešitelných otázkách.

Není to ojedinělý zjev, že věřící člověk nemá nejmenších pochybností o své víře. Protože miluje Boha a je veden spíše vůlí než rozumem, spíše darem moudrosti než vrátkým poznáním přirozeným, lne hluboce k Bohu a všechna jeho tajemství přijímá s pokorou dítěte. Jinak o nich nepřemýšlí, nehloubá, nehledá jejich vztahy k lidskému rozumu. Je však tento věřící dosti připraven na chvíle bolesti, které s sebou přinášejí také nápor námitek a pochybností? Jestliže jeho víra je hluboká a láska k Bohu přemáhá všechny nesnáze života, jistě zvítězí i zde. Zvítězí zase spíše srdcem než rozumem. Zvítězí, i když si své vítězství nedovede vysvětlit jinak než přímou pomocí Boží. Má-li však také před druhými obhájit svou víru a své vítězství, má-li podat také před druhými ospravedlnění své vytrva-

losti, tu cítí svou nedostatečnost, protože zde nestačí slova srdce, zde je třeba, aby promluvil také rozum.

A jedině tento důvod nutí jednat i o tomto tak temném, tak tajemném a nesnadném předmětu naší víry. Nechci vyvolávat snad pochybnosti v duši čtenáře nebo ji znepokojovat pohledem v tajemství, které nejhlubšími výklady se stane s jistého hlediska možná ještě temnější pro někoho než bylo dříve. V tom je právě velikost křesťanských tajemství, že čím více do nich nahlížíme, tím více vidíme jejich naprostou přesažnost vzhledem k slabému lidskému rozumu. A podaří-li se nám snad někdy nahlédnout s jedné strany v jejich úžasnou krásu a ji poněkud pochopit, uzříme zároveň, jak s druhé strany se nám tato pravda snad ještě více zatemnila.

Je tu jakési neviditelné světlo, které se nám jeví zvlášť pozoruhodným způsobem v tajemství věčného předurčení Božího.

I. POJEM PŘEDURČENÍ

Předurčení je část prozřetelnosti. Protože Bohu je poddáno všechno stvoření a protože se nic nemůže vymknouti jeho prozřetelnosti, jak jsme viděli, protože pečuje o každého tvora a bez jeho vůle se neděje ani nejmenší změna ve vesmíru, pak cítíme velmi dobře, že člověk je rovněž poddán této prozřetelnosti. A protože člověk vyniká svým postavením ve vesmíru rozumem a svobodnou vůlí nad ostatní tvory, má o něj Bůh také zvláštní péči. Člověk byl stvořen nejen proto, aby žil a pak smrtí zanikl; jeho duše je nesmrtelná a je určena k slávě Boží nejen po dobu života, nýbrž na věky. Pominou nebesa, pomine země, ale bude na věky Bůh a s ním i nesmrtelné duše, ať už radující se před jeho tváří nebo úpící pod jeho trestem daleko od jeho tváře.

Bůh ve své svrchovanosti jakožto první příčina a původce všeho, co se stane ve vesmíru hmotném

i duchovém, a jakožto vševědoucí a moudrý pořadatel vidí od věčnosti každou duši, jak jde svobodně svou cestou, kterou jí určil, jak se rozhoduje pro to, co on od věčnosti chtěl nebo dopustil. Jeho péče se vztahuje na každého tvora, tím více tedy na tvora rozumového, jehož svou moudrou prozřetelností vede k cíli od věčnosti stanovenému, k sobě samému. A proto předurčení je část prozřetelnosti, týkající se pouze člověka, iehož přivede Bůh k věčné blaženosti.

Prozřetelnost se vztahuje na všechny tvory, na všechny lidi, i na ty, kteří nedosáhnou spásy; kdežto předurčení je taková prozřetelnost, která se vztahuje pouze na lidi a sice jen na ty, kteří jistě dosáhnou věčné blaženosti. Proto vymezil už svatý Augustin předurčení jako předzvědění a přípravu dobrodiní Božích, jimiž jistojistě budou spaseni, kdožkoliv budou spaseni.[1] Proto předurčení je zcela *zvláštní prozřetelnost* nejen v řádu přirozeném, nýbrž i nadpřirozeném, a její péče se vztahuje na ty, kteří jsou od věčnosti Bohem vyvoleni k tomu, aby jednou patřili na jeho tvář a klaněli se jeho velebnosti. O ty pak pečuje jeho prozřetelnost tak, že budou jistojistě spaseni, jak praví sv. Augustin, protože se jim dostane tak velkých milostí a tak účinných, jakých je potřeba, aby nebyla vůle Boží ohledně nich žádnou překážkou zmařena.

II. PŘEDURČENÍ V PÍSMĚ SVATÉM

Otevřme Písmo svaté a zkoumejme, co tam můžeme nalézti o tomto těžkém problému předurčení.

Ačkoliv Starý zákon nám nepodává náležitého pojmu předurčení - byla to příliš jemná a složitá otázka pro židy, nakloněné spíše k materialismu než

[1] De dono persev. l. II. cap. XIV.: Praescientia et praeparatio beneficiorum quibus certissime liberantur, quicumque liberantur.

k uvažování o těžkých problémech Božích vlastností - nalézáme v Novém zákoně tolik, že si můžeme učiniti dosti jasný obraz tajemství. *Evangelia* sice neřeší této otázky přímo a texty, které se uvádějí, nepodávají zcela dokonalý obraz hledaného pojmu, alespoň pro exegetu; theolog však, jenž jde dále a proniká více vnitřní smysl, nalezne vždy více než ten, kdo zkoumá jen smysl čistě slovní. Když praví Kristus, že věčný soudce řekne těm, kteří budou na pravici: „Pojďte požehnaní Otce mého do království, které vám bylo připraveno od počátku světa" (Mt. XXV. 34), můžeme v tom vidět zřejmě narážku na věčné vyvolení pro slávu věčnou, i když exegeta v tom vidí pouze vyvolení pro království Církve. Podobně můžeme myslet na předurčení, když praví Kristus apoštolům, že se mají radovat, protože jejich jména jsou napsána v nebesích (Lk, X. 20), nebo když praví o svých vyvolených, že slyší jeho hlas a jdou za ním a on jim dá život věčný a nezahynou nikdy, protože nikdo je nevytrhne z ruky jeho Otce (Jan X. 27).

Je to však zvláště *svatý Pavel,* jenž nám odhaluje tajemství Božího vyvolení. Základní je tu text z listu k Řím. VIII. 28-30.: „Víme však, že těm, kteří milují Boha, všechny věci napomáhají k dobrému, těm, kteří podle úradku (Božího) jsou povoláni. Neboť ty, které předzvěděl, také předurčil, aby byli připodobněni obrazu jeho Syna, aby on byl prvorozený mezi mnoha bratry. Ty pak, které předurčil, také povolal, a ty, které povolal, také ospravedlnil, ty pak, které ospravedlnil, také oslavil."

Pavel tu jasně ukazuje, jak konečné dosažení slávy je závislé na ospravedlnění a toto zase na předchozím povolání, takže mohl říci na jiném místě: „Neboť kdo tě vyznamenává? A co máš, co bys nebyl dostal?" (I. Kor. IV. 7.) Proto máme děkovati Bohu, že nás vyvolil od počátku ke spáse posvěcením ducha a věrou v pravdě (II. Thesal. II. 13), proto je „veleben Bůh, že si nás v něm (v Ježíši Kristu) vyvolil před ustanovením světa, abychom

byli před ním svatí a neposkvrnění. V lásce nás předurčil ku přijetí za syny své skrze Ježíše Krista podle zalíbení své vůle..." Tedy zcela zdarma a zcela svobodně si nás vyvolil Bůh bez ohledu na naše zásluhy, podle zalíbení své vůle.

V listě k Řím. IX.-XII. vykládá svatý Pavel svrchovanou nezávislost Boží v rozdělování milostí. Židé, kteří byli vyvoleni jako národ, jsou nyní zavrženi pro svou nevěru, a spása se zvěstuje pohanům. Apoštol však přesto oznamuje konečný obrat Židů. A kde hledat důvod k tomu, že Bůh jedná takto, že volí jak národ tak jednotlivce pro dosažení věčné spásy? Pavlovi napadá obtíž, která tu snadno vyvstává v duši, přemýšlející o tom, že Bůh si volí, koho chce: „Co tedy řekneme? Jest u Boha nespravedlnost? Nikoliv. Neboť řekl Mojžíšovi: Smiluji se nad tím, nad kým se chci smilovati, a slituji se nad tím, nad kým se chci slitovati." (IX. 14.) A zkoumáme-li dále tuto otázku, v myšlence sv. Pavla vidíme stále víc a více, jak se musí sklánět člověk, uvažuje-li o velikosti Boží, a jak musí vidět, že je vše podrobeno jak v řádu hmotném, tak v řádu ducha, ano, i v řádu svobodného rozhodování vůli Boží, a cítíme stále hlouběji, že bez něho nemůžeme nic.[2]

A tak dospívá Apoštol k oslavě této velikosti a naprosté povýšenosti Boží, když píše: „Ó hlubokosti bohatství a moudrosti i vědomosti Boží! Jak nevyzpytatelné jsou soudy jeho a nevystihlé cesty jeho!

[2] Mínění exegetů o textech sv. Pavla, které jsou vykládány o předurčení ke slávě, je nejlépe vyjádřeno P. Jos. Lagrangem (Ép. aux Rom. 246.): „Otázka, o které jedná přímo Pavel, není úplně totožná s otázkou předurčení a zavržení, nýbrž jde jedině o otázku povolání pohanů k milosti křesťanství, jejíž antithesí je nevěra Židů. Ale nelze upříti, že toto povolání je zároveň povolání ke spáse. Nelze tu nemyslet na osud každého jedince a neaplikovat zásady Pavlovy na spásu individuální. Bůh volá ke spravedlnosti svou přízní. Ale ti, kteří nejsou povoláni, nebudou ospravedlněni. Tedy, kteří nejsou povoláni, budou zavrženi. Závěry, které možno obdržet touto cestou, netýkají se už exegety, který se zabývá textem."

Neboť kdo poznal mysl Páně? Anebo kdo byl jeho rádcem? Anebo kdo prve dal jemu a bude mu odplaceno? Vždyť z něho a skrze něho a k němu jsou všechny věci: jemu sláva na věky (XI. 33-36.)."

III. PŘEDURČENÍ V NAUCE SV. TOMÁŠE

Theologie svatého Tomáše se chápe těchto vět Písma a snaží se je osvětlit, pokud lze osvětlit tajemství tak velké. Obtíže, které tu vyvstávají, nejsou jistě malé. Jak možno pochopit, že Bůh chce spasit všechny, jak učí Písmo, když na druhé straně vidíme, že všichni nejsou spaseni? Jak sloučit tuto všeobecnou vůli Boží spasit všechny s pojmem předurčení, který znamená, že jen vybraný počet dosáhne patření na Boha, jak ukazuje svatý Pavel? A pak, jde-li o individuální vyvolení, proč Bůh jednoho vyvolil a druhého nevyvolil? Proč vyvolil *Petra za hlavu Církve a nikoliv Jidáše?*. . .

Zde vidíme jasně, že jsme u kořene tajemství, které je velké.

S hlediska rozumu i víry je jisté, že musíme nutně připustit tuto zvláštní prozřetelnost Boží ohledně člověka a jeho nadpřirozeného cíle čili předurčení. Cíl, k němuž je určen rozumový tvor, je dvojí: předně cíl přirozený, který je společný s ostatním tvorstvem, a pak cíl nadpřirozený, přesahující síly celé přírody. Tohoto cíle může dosíci člověk zřejmě jen za pomoci milosti. A tímto cílem je věčná blaženost. Jestliže však Boží prozřetelnost vede každého tvora k jeho příslušnému cíli, je třeba, aby také člověk byl veden ke svému nadpřirozenému cíli pomocí milosti. A v tom právě spočívá úkol Božího předurčení.

Bez věčného předurčení nemůže býti nikdo spasen, tak jako bez Boží prozřetelnosti se nemůže díti zhola nic v přirozeném řádu vesmíru.

Chceme-li poněkud vniknout v další výklad sv.

Tomáše, musíme si všimnout jeho nauky o zvláštní lásce, jakou má Bůh k jednotlivcům, neboli o příčinnosti dobroty Boží. - Žádný tvor nemůže býti lepší, není-li více milován Bohem.[3] To je zásada, na které buduje sv. Tomáš. Bůh miluje všechny lidi, protože všechny stvořil, všem dal lidskou přirozenost, všechny vykoupil jeho Syn, jenž zemřel za všechny bez rozdílu na dřevě kříže. Tím je vyjádřena všeobecná vůle Boží spasiti všechny. Mimo to Bůh neporoučí nikdy člověku věci nemožné, takže člověk za pomoci milosti dostatečné může dojíti spásy. Jinak by byl hřích nutný a člověk by se mu nemohl vyhnout a následkem toho by tu nebylo také žádné odpovědnosti. Bůh dává dokonce více než je povinen, více než je člověku nutně potřeba, jak jsme viděli v pojednání o Boží spravedlnosti a dobrotě. Boží dobrota se proto nabízí všem a chce všechny spasiti tímto způsobem, když uvažuje, abych tak řekl, lidstvo jako celek.

Láska Boží však, která je příčinou dobra ve věcech, obrací se pak se zvláštním zalíbením k některým jednotlivcům, kterým dává milosti účinné, pod jejichž vlivem tito jednotlivci se stanou opravdu svatými a dosáhnou věčné spásy. Proto sv. Augustin nadepsal právem svou knihu *O předurčení svatých*. Vůle Boží, jak jsme viděli, je tak účinná, že jí nemůže nikdo a nic odporovat, a proto vše, cokoliv svou vůlí stanovil Bůh od věčnosti, se stane, a na koho shlédl svým zvláštním zalíbením, je jeho vyvolený a dosáhne neomylně věčné spásy. Nelze si jinak věc představit, protože nic nemůže býti dokonalým a tím méně lepším, není-li předmětem většího zalíbení Božího. Je sice pravda, že čím kdo více miluje Boha, tím více si získává, tedy tím větší je jeho milost; ale není i tato větší snaha o dobro milostí od Boha?[4]

[3] Summa Theol. I. ot. 20. - Srov. Garrigou-Lagrange, La prédestination des saints et la grâce. Paris, 1936, 86, n. Tentýž článek v Dict. de Théol. Cathol., Prédestination.

[4] Comment. in Mat, cap. XXV. 15.

Uvažujeme-li nyní o tajemství předurčení vzhledem k naprosté přesažnosti Boží a máme-li na mysli Boha jakožto původce všeho, co existuje jak v řádu přirozeném, tak v řádu milosti, vidíme jasně, že východisko tajemství nespočívá v tom, jak srovnat působení Boží se svobodou lidskou. Boží vůle a Boží činnost je tak velká a tak mocná, že může působit na lidskou svobodu ve smyslu jejího sklonu, aniž by jí uškodila. Vždyť Bůh je tvůrcem lidské svobody, jak by mohl být jejím rušitelem! Vlastní tajemství je však v tom, že člověk nemůže nikdy poznat a pochopit důvody, pro které Bůh někoho vyvolí a jiného nevyvolí. Toto vyvolení Boží však je naprosto nutné, neboť, kdyby Boží rozhodnutí, týkající se jednotlivce a jeho vyvolení, nebylo účinné samo sebou, nýbrž předvídaným souhlasem člověka, stalo by se proti zákonu zvláštního zalíbení Božího, že ze dvou lidí, kteří by byli stejně milováni Bohem, jimž by poskytl stejnou pomoc, by se stal jeden lepší než druhý. A to sám, bez milosti a pomoci Boží. Stalo by se něco mimo úmysly Boží, bez vědomí a vůle Boží, neboli člověk sám od sebe by se vyšinul nad druhého. Jak je to možné?

Kdyby rozhodnutí Boží, vztahující se na spasitelné skutky, a pomáhající milost, která svou účinností zajišťuje uskutečnění těchto rozhodnutí, nebyly účinné samy sebou, nýbrž jen naším předvídaným souhlasem, poznání a vůle Boží by nebyly příčinou toho, co je nejhlubšího v našem svobodném rozhodování ke spasitelným skutkům. Byly by tu jisté a sice nejlepší z našich zásluh, které by nevycházely z pramene všeho dobra, jímž jest Bůh. Měli bychom něco, co bychom neměli od Boha. Bylo by zde něco, čeho by nebyl on příčinou. Nebyl by pak Bůh sám závislý na člověku?[5]

Na této zásadě zvláštní lásky spočívá vlastně

[5] K lepšímu pochopení řečeného viz 4. kap. ve II. svazku Věrouky pro laiky a 3. kap. ve III. rozšířeném vydání IV. svazku téhož díla.

i další bod nauky sv. Tomáše, podle něhož předurčení je *zcela zdarma bez předvídání zásluh.*

Tu si musíme nejdříve uvědomit dobře dvě věci: Církev učí, že předurčení v celém svém rozsahu, pokud totiž zahrnuje i slávu jako cíl i milost jako prostředek, je darem zdarma daným, protože první milost, za jejíž pomoci můžeme získat slávu, si nemůžeme zasloužit. Dále učí Církev, že věčná sláva v řádu uskutečnění je udělena jako odměna za naše zásluhy a její velikost odpovídá velikosti zásluh. Sv. Tomáš mimo to učí ještě, že vyvolení ke slávě je Bohem učiněno zcela zdarma bez předvídání zásluh,[6] jak učil už svatý Augustin na základě textů sv. Pavla. Zde jsme opět u otázky, která nebude nikdy zde na zemi rozluštěna: Proč Bůh činí z jednoho světce a druhého nechává zahynout v hříších?

Bůh chtěl u některých lidí, které předurčil, ukázat svou dobrotu a milosrdenství, praví tu světec, tím, že je ušetřil. U jiných pak chtěl ukázat svou spravedlnost tím, že je zavrhl, to jest nevyvolil.[7]

[6] Summa Theol. I. ot. 23, čl. 5.

[7] Katolický pojem předurčení je velmi odlišný od kalvínského, wiklefského a jiných. Církevní sněm v Kiersy (Denz. 316.) praví: „Ostatní pak, které ponechal podle soudu spravedlnosti v množství pokaženém (in massa perditionis), předzvěděl, že zahynou, ale nepředurčil je (positivně) k záhubě; protože však je spravedlivý, předurčil jim věčný trest.“ - Zavržení není tedy předurčení k vině, nýbrž k trestu na základě svobodně spáchané viny, o níž ví Bůh od věčnosti, kterou vidí od věčnosti ve svém rozhodnutí, kterým připouští tuto vinu, již nemusí zamezit. Zavržení jakožto opak předurčení je vyloučení některých z věčné slávy pro dobrovolně spáchaný hřích. Je to úkon Boží mysli, kterým Bůh některé jako zlé, a to pro jejich zlo, od sebe odvrhl a stanovil, aby byli zbaveni věčné slávy. Proto v katolické nauce je zavržení podmíněné hříchem, kdežto v kalvinismu Bůh jisté duše, bez ohledu na hřích, od věčnosti positivně zavrhl k věčným trestům. Tak zvané negativní zavržení v nauce tomistické znamená připuštění se strany Boží, aby někdo upadl do hříchu a svou vinou ztratil věčný život. Je to nevyvolení některých z množství pokaženého hříchem dědičným k věčnému životu. Bůh nikoho nechce trestat a nikoho netrestá než za hřích, který byl dobrovolně spáchán. A proto i když tímto negativ-

A důvod? Je jasný, když jej uvažujeme se strany lidí, protože má-li být na nich uskutečněna Boží dobrota a spravedlnost a má-li být uskutečněn řád vesmíru, spočívající v harmonii různých stupňů dobroty a krásy, bylo potřeba, aby Bůh tak jednal. Proč však právě tohoto vyvolil a právě tohoto nevyvolil, tu nemůžeme hledat nikde jinde důvod než ve vůli Boží (tamtéž k 3.). Musíme si tu připomenout slova sv. Augustina: „Proč tohoto přitahuje a jiného nepřitahuje, nesuď, nechceš-li bloudit." A je třeba si zároveň uvědomit jeho napomenutí: „Jestliže nejsi dosud přitahován, učiň, abys byl přitahován."[8]

A ještě jedno hledisko osvětluje svatý Tomáš v tomto článku: Nelze obviňovat Boha z žádného bezpráví, když jednomu dá, druhému nedá, jednomu dá více, jinému méně. Bezpráví by tu bylo, kdyby Bůh byl povinen dáti všem stejně, kdyby všem náleželo právo býti předurčovánu ke slávě. Jestliže však Bůh dává milost tím, že někoho předurčí, nesmí a nemůže ho obviňovat z bezpráví ten, koho nepředurčil. Kdo dává z milosti, je zcela svoboden, zda dá nebo nedá nebo kolik komu dá. - Ostatně víme ze zjevení, že Bůh nepřikazuje nemožné a že volá-li k sobě, dává také dostatečnou milost, kterou může každý dojíti spasení. Proto nedojde-li někdo spásy, je to jen jeho vina. Krásně to řekl sněm církevní v Kiersy: „Jestliže jsou někte-

ním zavržením chce Bůh nezávisle na předvídání hříchu *připustit*, aby někteří od něho odpadli a tak byli vyloučeni z dosažení věčné slávy, nikomu nechce dáti trest bez ohledu na budoucí hříchy. Proto svatý Tomáš (čl. 3. k 2.) ukazuje, jaký rozdíl je mezi předurčením a zavržením v řádu příčinnosti. Předurčení je opravdu příčina všeho, co vede k slávě, jako milostí, dobrých vnukání atd., kdežto zavržení není příčinou hříchů člověka, které ho přivedou ke ztrátě slávy. Zavržení je pouze příčina toho, že Bůh opustí člověka, že mu nedá účinnou milost, kterou mu není povinen dát. Nelze proto mluvit o nespravedlnosti u Boha, jestliže nedá to, k čemu není povinen. Je tedy člověk sám vinen svou věčnou záhubou.

[8] Tract. XXVI. in Joannem.

ří spaseni, je to dar toho, kdo je spasil; jestliže někteří zahynou, je to jejich zásluha.“[9]

Tajemství předurčení a přímluvy svatých! S jedné strany je jisté, že úradky Boží jsou nezměnitelné, s druhé strany Církev učí, abychom se modlili za spásu druhých. Jak máme srovnat tyto dvě skutečnosti?

Sv. Tomáš[10] předně jasně rozlišuje, co můžeme a co nemůžeme svou modlitbou. Jde-li o předurčení samo v sobě, pokud znamená věčný úradek Boží, pak tu nemůže naše modlitba znamenat zhola nic. Je samozřejmé, že vůle Boží se nemůže měnit, protože vůle Boží je Bůh sám, jenž nemůže podléhat změnám, nemůže být v ničem závislý na svých tvorech. Uvažujeme-li však předurčení v jeho účincích, pak máme být svou modlitbou pomocníky Božími, jak chce svatý Pavel.

Bůh sice od věčnosti rozhodl dáti nám spásu, ale jen na modlitby naše a svých svatých. Jako všude, tak i zde Bůh stanovil nejdříve konečný účinek a pak uspořádal prostředky a příčiny, které by jej způsobily. Když rozhodl, abychom dosáhli spásy, rozhodl také, abychom o ni prosili a aby se druzí za nás přimlouvali. Nemodlíme se proto, praví sv. Tomáš, abychom změnili božské rozhodnutí, nýbrž abychom si vyprosili, co Bůh rozhodl, aby se splnilo

[9] Conc. Carisiacum, De redemptione, cap. 3. Denz. 318. - Třebaže, jak prohlašuje sněm tridentský (Denz. 805), nemůže nikdo s naprostou jistotou vědět, zda jest v počtu předurčených ke spáse, jestliže se mu nedostalo zvláštního zjevení od Boha, udávají svatí Otcové některé *známky* Božího vyvolení. Jsou asi tyto: 1. Dobrý život. 2. Svědectví čistého svědomí, které člověku nic nevyčítá. 3. Trpělivost a ochota v přijímání všech protivenství, jaké Bůh na člověka dopouští. 4. Ochota v poslouchání slova Božího a touha po duchovních věcech. 5. Milosrdenství vůči chudým a ubohým. 6. Pokora srdce. 7. Zvláštní úcta a zbožnost k Panně Marii. 8. Láska k nepřátelům. 9. Vroucí modlitba za setrvání až do konce. 10. Odevzdanost do vůle Boží za všech okolností života. - Ostatně Kristus sám řekl: „Blahoslavení chudí duchem, kteří lkají, kteří trpí pro spravedlnost, milosrdní, čistého srdce, neboť jejich je království nebeské.“

[10] Summa Theol. ot. 23, čl. 9.

skrze modlitby, aby totiž lidé prošením si zasloužili obdržeti, co jim všemohoucí Bůh od věčnosti rozhodl dáti, jak praví sv. Řehoř. - Není tedy zbytečná modlitba za spásu druhých, tak jako není zbytečné sít na jaře, chceme-li jednou klidit úrodu.

IV. TAJEMSTVÍ PŘEDURČENÍ A DUCHOVNÍ ŽIVOT

Před tajemstvím věčného předurčení Božího stojí lidský rozum jako před *neviditelným světlem.* Samo v sobě je toto tajemství jistě velmi jasné, pro Boha je světlem, pro nás však světlem neviditelným. Jeho podstata spočívá ve spojení nekonečných vlastností Božích: milosrdenství, spravedlnosti a svrchované svobody Boží. Nejasnost je tu pro nás jistě velká, ale víme, že tato nejasnost nevychází odtud, že by tyto tři pojmy byly proti sobě.

V tajemství předurčení se stýkají dvě pravdy, které jsou nám samy o sobě zcela jasné, ale pochopiti jejich spojení se vymyká našemu slabému chápání. Víme dobře, že Bůh neporoučí nic nemožného a že každému skýtá dosti prostředků, aby dosáhl svého cíle. A proto, je-li kdo na věky zatracen, víme, že jedině on sám je vinen, protože neužíval dosti nabízených milostí. Na druhé straně je nám metafysicky jasné, že nikdo nemůže býti lepší, není-li více milován Bohem, protože všechny dokonalosti dlužno jako na první příčinu uvésti na Boha. - Máme-li však nyní pochopit, jak se tyto dvě zásady, samy o sobě jasné a nutné, spojují v tajemství předurčení, tu zůstává náš rozum jako před neviditelným světlem. Pohlíží do světla, ale nevidí. Asi tak jako oko netopýra, postavíme-li jej proti slunci...

U tajemství předurčení vidíme velmi jasně, že předmětem víry jsou pravdy, které nelze viděti rozumem, které zůstávají temné přes všechno světlo, jaké tu může přinésti lidský rozum. Nesmíme

však zapomenout, že živá víra, spojena s láskou, je vždy doprovázena darem moudrosti, který proniká na základě Písma smysl tajemství, pokud to lze člověku zde na zemi. A proto lidé hluboké víry cítí, že to, co je nejtemnější v tajemství víry, je také nejbožštější, čili Božství samo, které v sobě jednotí v naprosté harmonii spravedlnost, milosrdenství a svrchovanou svobodu. A proto vůle se chápe pravdy, i když ji rozum nepronikâ, i když nevidí její krásu v celé její velikosti, protože spoléhá na slova toho, který jí tuto pravdu zjevil.

V tom smyslu krásně mluví Bossuet v listě jisté osobě, která nemohla chápat, jak možno sloučit s tajemstvím předurčení všeobecnou vůli Boží spasiti všechny: Mnoho je povolaných, ale málo vyvolených, praví Ježíš Kristus. Všichni, kdož jsou povoláni, mohou přijíti, jestliže chtějí; svobodná vůle je jim dána k tomu a milost je určena k přemožení jejich odporu a k podpoře jejich slabosti. Jestliže nejdou, nesmějí dávati nikomu jinému vinu než sobě. Ale jestliže přijdou, znamená to, že se jich dotkl Bůh zvláštním způsobem, když jim vnukl tak dobré užití svobodné vůle. Mají tedy svou věrnost od zvláštní dobroty, což je zavazuje k nekonečné vděčnosti a učí je pokorně říkati: Co máš, co bys nebyl přijal? A jestliže jsi přijal, proč se chlubíš? Vše, co Bůh činí v čase, předvídal, předurčil od věčnosti. Tak také od věčnosti předvídal a předurčil všechny jednotlivé prostředky, jimiž měl vnukati svým věrným jejich věrnost, jejich poslušnost, jejich vytrvalost. To je předurčení.

Ovocem této nauky je odevzdati svou vůli a svou svobodu do rukou Božích, prositi jej, aby ji řídil tak, aby nikdy nebloudila, děkovat mu za všechno dobro, které činí, a věřit, že Bůh je koná v ní, aniž by ji zeslaboval nebo ničil, nýbrž naopak ji pozvedá a sílí tím, že jí dává dobré užívání svobody, což je dobro ze všech nejtoužebnější . . .

Nelze tedy tomu, jenž chce, ani tomu, jenž běží, připisovat spásu, nýbrž Bohu, jenž koná milosr-

denství, to jest ani běh ani vůle nejsou první příčinou a tím méně jedinou příčinou spásy, nýbrž milost, která předchází, která je provází až do konce, a té je třeba býti věrným až do konce, abychom mohli říci se sv. Pavlem: Ne já, nýbrž milost Boží, která je se mnou.

Celá nauka o předurčení a o milosti se shrnuje krátce v těchto slovech proroka: „Tvá zkáza z tebe, Izraeli, toliko ve mně tvá spása." (Ose. XIII. 9.) Tak je tomu. A jestliže nerozumíme, jak se to všechno srovnává, stačí nám, že to ví Bůh, a musíme tomu pokorně věřit... Tajemství Boží je pouze pro něho samého."[11]

Víme, že jsme v rukou Božích a že Bůh nemůže chtíti než naše dobro. Když se nám zdá být tak těžké tajemství Božího předurčení, když se snad chvěje naše duše před touto pravdou, jako se chvěla duše největších světců ve chvílích ďábelských pokušení a skrupulí, odevzdejme se pokorně do vůle Boží. Tam nalezneme pokoj a klid své duši.

Ostatně kde může být bezpečnější naše duše než u Boha? Není nám lépe, když víme, že jsme zcela a ve všem závislí na Bohu a jeho svaté vůli, než kdybychom byli vydáni sami sobě? Vždyť v tom musí být právě největší naše útěcha, že jsme tak dokonale a tak stále pod vlivem Božím, z něhož se nemůžeme nikdy vymknouti. U Boha jsme nejbezpečnější. Jestliže nás učí Církev, že nemáme sami ze sebe nic než hřích a lež,[12] musíme být plni vděčnosti, když uvážíme, jak Bůh o nás pečuje a jak jsme vždy a všude v jeho rukou. Co by z nás bylo, kdyby nás Bůh ponechal samy sobě? Jak uboze bychom užívali své svobody! Nemáme k tomu dosti zkušeností?[13]

Není pochyby, že žádné tajemství naší víry není schopno rozbouřit naši duši tak, jako tajemství věč-

[11] Oeuvres, Paris 1846, tom. XI. p. 133 n.
[12] Sněm orangský, II. cap. 22.
[13] Srov. Diekamp, Theologiae dogmaticae manuale, I. p. 281, 282.

ného předurčení. Mysleme na tajemství nejsvětější Trojice, uvažujme o tajemství vtělení Syna Božího, pohlížejme na Krista v tajemství nejsvětější svátosti; náš rozum zůstane právě tak zahalen rouškou neproniknutelnou, stojíme v každém z těchto případů před neviditelným světlem, ale žádné z těchto tajemství nepřivede nepokoj do naší duše. Naopak, spíše uvede duši v jásot a vynutí na ní slova chvály a díků. Každé tajemství Boží nás vrhá na kolena před velebností Boží a nutí nás, abychom se v hluboké víře klaněli Bohu tajemnému; tajemství předurčení nás má k tomu, abychom se vrhali na srdce Boží se slovy hluboké odevzdanosti do jeho svaté vůle. Jen zde nalezneme pokoj, po jakém touží naše duše: v hluboké víře, která nazírá na Boha v jeho lásce a dobrotě a odevzdává se zcela a bez výhrady jeho svaté prozřetelnosti jak v řádu přirozeném, tak v řádu milosti.

K A P I T O L A   O S M Á

N E J S V Ě T Ě J Š Í   T R O J I C E

Je dosti známá krásná legenda, která se vypravuje v životě velkého sv. Augustina. Když psal své dílo *O Trojici*, které svou hloubkou se řadí mezi nejkrásnější díla theologické literatury, procházel se kdysi po břehu mořském v hlubokém zamyšlení. Jeho duše se obírala tajemstvím nejsvětější Trojice. Tu se mu zjeví anděl v podobě dítěte, které si hrálo na břehu mořském tím, že si vyhrabalo důlek a škeblí přelévalo vodu z moře do důlku. Augustin pohlíží na dítě a táže se: Ubohé dítě, co pak myslíš, že přeleješ moře do toho malého důlku? A dítě odpovídá: Jistě se mně spíše podaří přelíti moře než tobě proniknouti tajemství nejsvětější Trojice. -

Pohlížíme-li v tajemství nejsvětější Trojice, zdá se nám, jako bychom pohlíželi do slunce. Nesneseme jeho jasu; jeho přílišné světlo nás oslepuje. Klopíme mimoděk zrak a nemůžeme než se klanět. Cítíme, že tajemství je příliš velké pro náš slabý rozum. Ale vůle, vedena milostí, sklání se před tajemstvím tak jako rozum, jenž čím více poznává svou nemohoucnost, tím více se podrobuje přesažné pravdě.

I. POJEM NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICE

Mluvíme-li o Bohu a jeho vlastnostech, nacházíme tu mnoho, k čemu se možno dopracovat pou-

hým rozumem, nebo co lze alespoň osvětlit úvahou rozumovou. Pojednáním o nejsvětější Trojici vstupujeme v hlubiny tajemství, kamž by se lidský rozum nemohl nikdy odvážit, kdyby jej nepředcházelo zjevení. Bez zjevení by nemohl člověk nikdy myslet na to, že existuje Bůh jeden ve třech Osobách. Všechny pokusy racionalismu ukázat, že křesťanské dogma nejsvětější Trojice je vlastně jen jistý bod vývoje pohanských náboženských systémů, selhaly nadobro. Bez zjevení by se nemohl člověk nikdy propracovat k takovému pojmu Trojice, jak nám jej ukazuje Písmo a jak mu rozumí katolická věrouka.

Podstata tajemství nejsvětější Trojice spočívá v tom, že jedna a tatáž přirozenost, bytnost, je společná třem Osobám. Jedna a táž přirozenost může být společná více jednotlivcům i u stvořených bytostí, ale je tu nesmírný rozdíl mezi způsobem, jakým je jedna a táž lidská přirozenost společná na příklad všem lidem a jak je jedna a táž přirozenost božská společná třem božským Osobám. Lidé mají společnou přirozenost pouze ve smyslu abstraktním, takže každý člověk je osoba, mající svou vlastní, konkretní přirozenost, odlišnou konkretně od jiných, takže je tolik lidí, kolik je osob, kdežto u Boha je tomu tak, že, ač jsou tři Osoby, nejsou tři bohové, nýbrž jen jeden Bůh, protože jedna a táž konkretní přirozenost je společná třem Osobám. U lidí se rozlišují jednotlivé osoby také svou vlastní konkretní přirozeností, kdežto v tajemství nejsvětější Trojice nikoliv. Nepochopitelnost tajemství spočívá hlavně v tom, jak mohou být číselně tři Osoby, které mají číselně jednu přirozenost, a pak jak to, že tu nejsou číselně tři bohové, když tu jsou číselně tři Osoby, které mají opravdu božskou přirozenost. Sledujeme-li Písmo svaté, dospějeme k přesvědčení, že tomu tak je, ale nikdy zde na zemi nemůžeme proniknout celý smysl tohoto tajemství. Mohli bychom tedy krátce vyjádřit tajemství nejsvětější Trojice v těchto čtyřech větách:

1. Otec, Syn a Duch svatý nejsou jen tři jména nebo tři podoby nebo tři stupně vývoje božské jednoty, nýbrž jsou to tři Osoby věcně rozlišené, a to tak, že jedna z nich se stala člověkem a žila mezi námi, což nemůžeme říci o druhých dvou.

2. Jednotlivé Osoby jsou si soupodstatné a rovné a mají pravou a neporušenou přirozenost božskou nerozdílně.

3. Mezi nimi je přirozený a neporušitelný vztah, podle něhož první Osoba, Otec, je bez původu a je původem druhých; druhá Osoba, Syn, vychází od Otce cestou plození; třetí Osoba, Duch svatý, vychází od Otce i Syna jako od jediného původu jediným vydechováním.

4. Tyto tři Osoby, třebaže jsou věcně rozlišeny, jsou jedna věc, jedno božství, jeden Bůh.[1]

Takové je tajemství nejsvětější Trojice ve svých hlavních rysech. Pohleďme nyní, jak se nám jeví jeho existence v Písmě svatém, a jakým způsobem katolická theologie vykládá a objasňuje toto veliké tajemství božství.

II. EXISTENCE NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICE

Víra v nejsvětější Trojici je výhradní vlastnictví křesťanské myšlenky. Je to základní dogma, kterým se liší křesťan od člena kteréhokoliv vyznání; pojem trojjediného Boha je pojem ryze křesťanský. Proto ani Starý zákon neobsahuje ohledně nauky o nejsvětější Trojici nic více, než *temné stopy*, v nichž možno viděti naznačeno naše tajemství teprve tehdy, když na ně pohlížíme ve světle zjevení Nového zákona.[2] Národ izraelský, založený značně

[1] Srov. Mgr. Ginoulhiac, Histoire du dogme catholique, c. 1.

[2] Texty St. Z., které se uvádějí, nedokazují ve skutečnosti existenci nejsv. Trojice. Dnes uznávají všichni, že na př. Gen. I. 26: „Učiňme člověka k našemu obrazu,“ není rozmluva tří božských Osob, nýbrž jde o pouhý pluralis maie-

materialisticky a klonící se stále k pohanskému mnohobožství, byl velmi málo připraven k tomu, aby se mu dostalo tohoto zjevení, které by nebyl schopen chápat jinak než ve smyslu polytheismu, mnohobožství, jímž byl ostatně se všech stran obklopen.

Chceme-li dokázat, že křesťanská nauka o nejsvětější Trojici není kombinace náboženských pojmů o Bohu pohanských národů, musíme ukázat, že je zcela jasně obsažena v knihách Nového zákona, i když snad není vždy vyjádřena tím způsobem, jak o ní mluvíme v dnešním theologickém názvosloví, přesně vyhraněném. A to znamená ukázat dvě věci: předně že v Písmě je řeč o trojici božských Osob, navzájem rozlišených, a pak o jejich soupodstatnosti. Dokážeme-li tyto dvě věci, máme dokázánu jsoucnost nejsvětější Trojice.

1. Nový zákon znamená jistě naprostý převrat v náboženském smýšlení židovském. Zvláště evangelium sv. Jana a listy sv. Pavla jsou toho jasným dokladem. Pojem Boha hrozného, obávaného všemi Izraelity, se mění v pojem nebeského Otce, smysl poslání Mesiáše dostává stále dokonalejší výraz, vždy více prosvítá jeho božství, a přichází tu v úvahu ještě Duch svatý, o němž Starý zákon ve skutečnosti neví jako o odlišné Osobě.

Kristus Mesiáš se jeví v evangeliích stále více jako Bůh. Pozvolna zjevuje učedníkům, pokud jsou to schopni chápat, smysl svého poslání a svůj vlastní původ. Boří tím ovšem židovské ideje o Mesiáši

staticus. Podobně dlužno rozumět také jiným textům St. Z. Jen ve světle zjevení N. Z. možno v těchto textech vidět tajemství nejsv. Trojice. V tom smyslu praví P. Lagrange: „Člověk je stvořen k obrazu Božímu. Autor klade příliš velký důraz na tento karakter, než abychom mohli předpokládati, že Stvořitel mluví s anděly; člověk není stvořen k obrazu andělů. Bůh mluví sám k sobě. Jestliže užívá množného čísla, předpokládá to, že je v něm plnost bytí, takže může uvažovat sám se sebou, jako více osob uvažuje mezi sebou. Tajemství nejsv. Trojice tu není výslovně naznačeno, ale dává nejlepší výklad tohoto obratu, který se objevuje i později.“ (R. B. 1906, p. 387.)

rázu čistě politického, které byly až příliš vžity, a proto musí postupovat jen pomalu a opatrně. Přesto však můžeme říci, že celý život Kristův od jeslí až na kříž, ano až do zmrtvýchvstání je pozvolným dokazováním jeho božství. Své božství ukazuje Kristus Židům tím, že koná zázraky svou vlastní mocí, učí jako ten, jenž má moc, a nikoliv jako služebník Boží, odpouští hříchy, což je a bylo vždy vyhrazeno Bohu, takže se pohoršují Židé nad jeho jednáním, prohlašuje o sobě nejednou, že je Bůh. A když je souzen pro toto své tvrzení a když proto umírá na kříži a vstává třetího dne svou vlastní mocí z hrobu, tím vším podává velkolepé důkazy svého božství, proti nimž ani nejracionalističtější věda nemůže najíti protidůkazů, leč nezodpovědné a bezdůvodné popírání.

Duch svatý přichází v Novém zákoně jako odlišná samostatná Osoba. Stačí všimnouti si několika míst evangelia, abychom byli o tom přesvědčeni. První dílo, které připisuje evangelium Duchu svatému, je mimořádné početí Ježíšovo. „Duch svatý sestoupí na tebe, praví anděl Marii, a moc Nejvyššího tě zastíní . . .“ (Luk. I.) Racionalistická kritika nezapomněla ani na tento text a viděla v této události vliv legend čínských, budhistických a syrských, jiní tu zase hledali vlivy egyptské a řecké. Správně poznamenává Lebreton,[3] že rozdíl mezi zmíněnými legendami, hemžícími se nečistotou a hrubostmi, a čistým líčením sv. Lukáše, je tak velký, že tu nelze hledat žádné spojitosti. Ostatně jak by přišel autor třetího evangelia k těmto legendám? Víme přece velmi dobře, jak se tehdy Židé střežili jakéhokoliv styku s pohanskou moudrostí, zvláště náboženskou.

Další důležitý text je ve vypravování o křtu Kristově v Jordáně.[4] Když vystupoval Kristus z vody, otevřelo se nebe a Duch svatý sestoupil v podobě

[3] Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité, Beauchesne, Paris, 1927, I. str. 333.

[4] Mt. III. 16. Duch Boží; Mk. I. 10. Duch; Lk. III. 21. Duch svatý; Jan I. 32. Duch.

holubice, zatím co bylo slyšeti s nebe hlas: Ty jsi můj syn milý, v tobě mám zalíbení. Tu máme jistě jednu z nejslavnějších scén evangelia, kterou je korunováno poslání sv. Jana Křtitele. Tajemství nejsvětější Trojice je tu zcela jasně vyjádřeno: Otec jako samostatná osoba mluví k Synu, jenž přijímá křest z ruky Janovy, a Duch svatý opět jako odlišná osoba se zjevuje v podobě holubice. Ti, kdo stáli kolem a přihlíželi Kristovu křtu, nechápali snad ještě velikosti okamžiku, nebyli zatím ještě připraveni, aby rozuměli tak velkému tajemství. Sv. Jan Křtitel však poznal, oč jde, a jak vypravuje evangelista Jan (I. 33), hlásal od této chvíle, že Ježíš je Syn Boží.

Zvláště však je třeba zdůraznit trinitářskou formuli křtu u Mt. XXVIII. 16—20: „Dána je mi všechna moc na nebi i na zemi (božství Kristovo). Jdouce tedy učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce, i Syna, i Ducha svatého, učíce je zachovávati všechno, cokoliv jsem vám přikázal.“[5] Tento text je jistě nejjasnější ze všech textů Nového zákona ohledně Nejsvětější Trojice. Proto hrál vždy důležitou roli a svatí Otcové se ho vždy dovolávají proti všem bludařům.

A ještě jednoho místa je si třeba všimnout. U svatého Jana (XIV. 16. n.) čteme, jak Kristus slibuje apoštolům Ducha svatého: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele vám dá... Ducha pravdy... Utěšitel pak, Duch svatý, kterého pošle Otec ve jménu mém, ten vás naučí všemu a připomene vám vše, co jsem vám mluvil.“

Tento Duch svatý, Utěšitel, kterého slibuje Kristus apoštolům, není jen nějaký dar; je to skutečná Osoba, jejíž činnost je zřejmě božská, jehož přítomnost nahradí přítomnost Kristovu. Dokončí vyučení apoštolů, bude vydávati svědectví Kristu, připomene apoštolům vše, co jim kdy řekl Kristus, usvědčí svět.

[5] Našli se kritici, kteří chtěli popírat pravost tohoto nesmírně důležitého textu. Dnes však i s hlediska historickokritického je naprosto jasné, že nelze brát toto místo sv. Mt. v pochybnost. Srov. Lebreton, l. c. str. 599 nn.

Nelze si představiti činnost osobitější. Co je tu však ještě důležitější, že Kristus srovnává sebe s Duchem svatým: „Prositi budu Otce a dá vám jiného Utěšitele, aby s vámi byl vždy.“ Kristus odejde, Duch svatý bude však stále mezi jeho věrnými.

Máme tu opravdu osobu zcela odlišnou od osoby Otce i Syna. Syn se modlí, Otec posílá, Duch svatý je poslán Otcem ve jménu Syna. Tento Duch připomene apoštolům vše, co jim řekl Syn. Vychází od Otce, bude poslán Synem od Otce, Duch oslaví Syna, protože vezme z jeho a zvěstuje.

Není tedy nejmenší pochyby o tom, že Písmo svaté Nového zákona mluví o třech božských Osobách, které nejsou pouhými pojmy, nýbrž Osobami vzájemně odlišnými, jimž je připisována vzájemně odlišná činnost.

2. *Soupodstatnost* těchto tří božských Osob je rovněž dosvědčena Písmem svatým. Slova soupodstatný sice neužívá Nový zákon, je to výraz pozdější, který vznikl v bojích kristologických na východě, a proto je třeba hledat, jakým způsobem je vyjádřen tento pojem.

Písmo ukazuje předně, že jak Syn, tak Duch svatý je Bůh, právě tak jako Otec. O Kristu praví evangelia, že je roven Otci: sedí na pravici Boží, což je v semitské řeči totéž jako býti někomu roven. On sám poznává Otce a je od něho dokonale poznáván, což opět ukazuje na rovnost. Jestliže Otec je nekonečný, pak také ten, kdo ho dokonalým způsobem poznává, je nekonečný následkem vztahu, jaký je mezi poznáním a bytím.

Sv. Jan ještě výrazněji mluví o božství Kristově a jeho soupodstatnosti s Otcem. Stačí čísti zvláště jeho prolog k evangeliu, kde se praví, že Bůh byl Slovo. Bůh vše stvořil skrze toto Slovo. V něm byl život, a to takový život, který byl světlem světa. - Kristus sám pak prohlašuje svou soupodstatnost s Otcem, když praví: „Otec a já jedno jsme.“ A Židé dobře rozuměli těmto slovům, jak možno vidět z toho, že ho chtěli kamenovat, protože prý, ač je člověkem, činí se Bohem. Kristus však, ač viděl, jak

chápou Židé jeho slova, nejen že je neopravuje, nýbrž ještě potvrzuje, co řekl: „Jestliže nekonám skutky svého Otce, nevěřte; jestliže však konám, i když mně nevěříte, věřte skutkům, abyste poznali a věřili, že já jsem v Otci a Otec ve mně.“ (X. 37—38.)

Nelze se nezmínit ještě o jednom textu, totiž z I. listu sv. Jana V. 7.: „Tři jsou, kteří vydávají svědectví o nebi: Otec, Slovo a Duch svatý a tito tři jsou jeden.“ I když dnešní kritika[6] neuznává pravost tohoto textu, nelze mu upřít velké stáří, a v tom případě jde alespoň o velmi vážný výklad slov svatého evangelia, neboli o důkaz z tradice, který je jistě nemalé ceny. A jeho smysl shrnuje krátce a jasně vše, co řečeno o spojení božských Osob v jednotě přirozenosti na jiných místech Písma svatého.

Studujeme-li zvláště texty sv. Jana, vidíme jasně, že tajemství nejsvětější Trojice je především tajemství spojení: spojení božských Osob mezi sebou a spojení křesťanů s nimi a skrze ně. Sv. Jan ve svém hlubokém nazírání pohlíží na toto tajemství, které se mu zjevilo v Kristu, v němž za pomoci světla Ducha svatého odkryl nevýslovnou jednotu Otce a Syna. Lidský život Kristův ji dává už tušit: odevzdanost Kristova, jakou projevuje v celém svém životě, a ochota vzdát se sebe a konat jen vůli Otcovu, není jen projev lidský. A když pak na konci života zjevuje Kristus ještě třetí Osobu, Ducha svatého, která není ani Otec, ani Syn, protože bude od nich poslána, je dokonáno tajemství nejsvětější Trojice, které má být napodobováno spojením křesťanů v lásce.

Tím je dána i soupodstatnost tří božských Osob v Písmě: Otec je Bůh, Syn je Bůh, Duch svatý je Bůh a všechny tři osoby jsou jen jedno božství, jen

[6] Dnes už připouští i Biblická komise, že toto místo je pozdější dodatek. Historicky je dokázáno, že se nachází v rukopisech ve Španělsku již ve IV. stol. Kdy se však a kde dostalo do Písma, nelze přesně zjistit. Jisté je, že chybí v nejstarších řeckých rukopisech, kamž se dostalo později pravděpodobně z latinského překladu. Nemá je však ani starý překlad latinský ani první text Vulgáty. Proto však nepřestává být toto místo důležitým svědectvím tradice.

jeden Bůh, jak plyne z celého Písma svatého, o jehož karakteru přísně monotheistickém nebude nikdo pochybovat.

II. POHLED NA PODSTATU TAJEMSTVÍ

Písmo svaté nám řeklo, že existuje nejsvětější Trojice. Může se i tu odvážit lidský rozum poodhalit toto tajemství, tak jako se o to pokouší u jiných tajemství naší víry, nebo lépe řečeno, učinit je jaksi přístupnější lidskému pochopení? - Když čteme verše Dantovy:

Kdo myslí, že náš rozum zotročilý
může v třech Osobách jediné Bytnosti
vystihnout dráhu valnou, ten se mýlí.
Na pouhém že jest, měj zde, lidstvo, dosti!

Očistec III. 34 n.

nemůžeme mu nedát za pravdu, jde-li o takové úsilí rozumu, které by chtělo proniknout tajemství nejsvětější Trojice, takže by přestalo pro člověka být tajemstvím. Všechno úsilí lidského rozumu musí se omeziti na pokus ukázat, že není rozporů v tomto tajemství, a tím snad poněkud osvětlí jeho podstatu, alespoň s jistého hlediska, a učiní je snáze přijatelné člověku. Tajemství samo však zůstane ve své přesažnosti naprosto nedotčeno.

Základní obtíž, která přichází na mysl, jednáme-li o tajemství nejsvětější Trojice nebo myslíme-li na ně, spočívá v tom, jak pochopit v Bohu zároveň jednotu a trojici, jednotu přirozenosti a trojici osob. Číselně tatáž božská přirozenost se svou naprostou náplní bytí, poznání a chtění nenáleží pouze jedné Osobě, nýbrž třem. Otec má tutéž přirozenost jako Syn, Syn má tutéž přirozenost jako Duch svatý. Otec má tutéž moudrost a lásku jako Syn, a Duch svatý má všechno to, co náleží Otci a Synu. Všechno, co náleží jedné Osobě vzhledem k její přirozenosti,

náleží nerozdílně také dvěma druhým Osobám. Jen osobní vztahy, které právě rozlišují jednu Osobu od druhé, jsou vlastní té neb oné božské Osobě.[7] Otci je vlastní jen to, že je Otec, Synu je vlastní, že je Syn, a Duchu svatému je vlastní, že je vycházející z Otce a Syna. Všechno ostatní je společné jednotlivým Osobám nejsvětější Trojice, i všechny skutky navenek, jako stvoření, působení na druhotné příčiny, jak v řádu přirozeném, tak v řádu milosti, takže připisujeme-li na př. Bohu Otci stvoření, Synu vykoupení a Duchu svatému posvěcování, neznamená to, že by se na těchto skutcích neúčastnily všechny tři Osoby zároveň. Smysl takového připisování, které vychází ze zvláštního postavení jednotlivých Osob v nejsv. Trojici, je pro nás pouze ten, abychom snáze rozeznávali jednotlivé Osoby nejsv. Trojice a měli ke každé z nich příslušnou úctu.

V Bohu je všechno jedno, kde není protilehlého vztahu. A tyto protilehlé vztahy jsou v Bohu pouze tři: Vzájemný vztah Otce a Syna a pak Ducha svatého k oběma jako jedinému původu. Otec nepřijal božské bytí od nikoho, je proto bez původu. Syn má veškeru náplň bytí od Otce, z něhož vychází cestou věčného plození. A Duch svatý vychází od Otce a Syna jako z jednoho pramene bytí. Otec, Syn a Duch svatý mají tedy jedno a totéž bytí. Otec je právě tak věčný jako Syn a jako Duch svatý. Žádný z nich není menší nebo větší než druhý. Každá z božských Osob je stejně Bůh. A liší-li se vzájemně jednotlivé Osoby, liší se jen vzájemnými vztahy, které praví, že, ač jsou všechny od věčnosti a mají jednu a tutéž božskou přirozenost, má se Otec k Synu jako plodící, Syn k Otci jako zplozený a Duch svatý k oběma jako vycházející cestou lásky.

Jak theologové, tak zvláště kazatelé všech dob snažili se podat alespoň nějaké přirovnání, nějaký obraz tohoto tajemství, aby je učinili poněkud pří-

[7] Známá věta sněmu florentského: In Deo sunt omnia unum et idem ubi non obviat relationis oppositio (Denz. 703), pochází vlastně od sv. Anselma.

stupnější lidskému rozumu. Scheeben[8] na příklad poukazuje na obraz rostliny. Rostlina projevuje svou životní sílu tím, že přináší semena, což bychom mohli nazvat plození, protože v semeni je vlastně celá struktura rostliny. Druhý projev života rostliny je ten, že vylévá jistého životního ducha, což vidíme v rozlévání vůně rostliny. V semeni, které je pokračováním rostliny a obsahuje v sobě celou rostlinu, můžeme vidět obraz Syna, v rozlévající se vůni obraz Ducha svatého. - Jak zřejmo, je to obraz jen velmi nedokonalý, protože, ač símě má v sobě zárodek budoucí rostliny, je samostatnou přirozeností, číselně odlišnou od přirozenosti rostliny, a vůně, kterou vydává rostlina, je rovněž od ní odlišena nejen vztahem, nýbrž přirozeností. Přesto však má náš rozum v tomto obraze alespoň jakési zpodobnění tajemství nejsvětější Trojice.

Sv. Augustin ve svém spise *De Trinitate* a po něm sv. Tomáš[9] hledají obraz nejsv. Trojice v myšlenkovém životě člověka. Obraz se tím více přibližuje skutečnosti a naznačuje tím dokonaleji velkou pravdu, čím je hlubší. Pro vycházení Syna z Otce má Písmo sv. výraz plození; co se týče vycházení Ducha sv. neurčilo zjevení blíže tuto vnitřní činnost v božství. Obraz nejsvětější Trojice, který můžeme nalézti ve vnitřní činnosti člověka, je jistě nejdokonalejší, protože člověk je stvořen k obrazu Božímu. A jsou to právě jeho vnitřní schopnosti rozumu a vůle, jimiž se podobá Bohu, ano, dokonce i nejsvětější Trojici. - V myšlenkovém životě člověka můžeme rozeznávat *poznávání sama sebe,* kterým vzniká pojem sama sebe a pak *láska k sobě samému.* Sv. Augustin vidí v těchto třech: v paměti, rozumu a vůli, v této trojici, která přichází v činnost v lidském myšlení, obraz Trojice Boží. Paměť je ono poznávání sebe, kterým se plodí myšlenka, vyjadřující věc poznávanou, neboli myšlenkové slovo, obsahující ve svém pojmu to, co představuje. A protože poznání

[8] Handbuch der katholischen Dogmatik, 2. Buch, § 121.
[9] Srov. hlavně Theol. Summa, I. ot. 27, a tamtéž ot. 93.

následuje láska, proto po poznání sama sebe, které je vyjádřeno myšlenkovým slovem neboli pojmem, obrazem sama sebe, přichází láska k sobě samému. A to vše se uskutečňuje způsobem zcela vniterným v duši člověka.

Když pak víme, že podle slov Písma svatého Syn vychází z Otce a Duch svatý z Otce a Syna jako z jediného původu, máme v této vnitřní činnosti člověka nejdokonalejší obraz života nejsvětější Trojice. Neboť táž činnost, která je nejdokonalejší u člověka, je jistě i v Bohu, i když způsobem nesmírně dokonalejším. I Bůh od věčnosti nutně poznává sama sebe a toto poznání plodí myšlenku o sobě samém. U nás je tato myšlenka jen něco případkového, kdežto v Bohu je tato myšlenka podstatná, je to druhá božská Osoba, Slovo, vycházející od Otce cestou poznání. A Otec miluje sama sebe ve svém Slovu, a miluje Slovo, protože Bůh je Slovo. A toto podstatné Slovo, Obraz Otcův a výraz jeho podstaty, miluje rovněž svého Otce, protože toto Slovo je podstata a Osoba. Z jejich vzájemné, věčné, nekonečné lásky vychází podstatná Láska, Duch svatý, věčné pouto jejich věčné lásky.

I v tomto obraze nejsv. Trojice, který je nejdokonalejší ze všech, dlužno vidět jen nedokonalé přirovnání, jež neodpovídá ve všem skutečnosti, kterou má představovat. V našem procesu poznávání a milování nevznikají mimo naši osobu nové osoby; myšlenkové slovo, které plodí náš rozum neboli pojem, není téže přirozenosti s naším rozumem, ale přesto může se člověk alespoň poněkud pozvednout pomocí tohoto obrazu k nazírání na tajemství nejsvětější Trojice, když povýší tyto jednotlivé pojmy a ukáže, jaký je rozdíl mezi nimi v duševním životě člověka a Boha. Po veškeré snaze vysvětlit nevysvětlitelné musíme dát za pravdu sv. Augustinovi, že konec konců mluvíme-li o nejsvětější Trojici a užíváme-li těchto pojmů, je to jen proto, abychom nemuseli úplně mlčet.[10] Je to sice dosti pokořující

[10] De Trinitate, V. 10.

doznání, ale je zcela pravdivé. A právě tak jsou tu pravdivá slova sv. Řehoře Nazianského, jenž píše, když zkoumá, v čem spočívá vycházení Ducha svatého z Otce a Syna: „Pravíš tedy, co je toto vycházení? Řekni ty, co je Otcovo nezrození, a já se dám vykládat i rození Syna i Ducha svatého, čímž se stane, že budeme šílet oba, upírajíce zraky v tajemství Boží.“[11]

III. TROJJEDINÝ BŮH A JÁ

Takové je ve svých hlavních rysech tajemství nejsvětější Trojice. A tak jako víra v ně je rozlišující znaménko křesťana od jinověrce, tak láska k tomuto tajemství je známka hlubokého křesťana. I když jsme zcela přesvědčeni, že nikdy zde na zemi nepronikneme toto velké tajemství, může naše duše hořet láskou k němu. A tato láska nám dá mnohdy nahlédnout daleko lépe v jeho krásu a velikost než rozum sebe více vyškolený v theologických otázkách.

Pohled na život trojjediného Boha odhaluje nám skutečné postavení Boha ke stvořenému světu. Vidíme, že Bůh ani před stvořením nebyl sám, nýbrž i před stvořením žil nejšťastnějším životem v blaženém společenství Trojice, takže nepotřeboval tvorů ke svému štěstí, a vesmír, který vyšel z jeho tvůrčí ruky, je dílem zcela svobodným, dílem jeho nesmírné lásky, nikoliv potřeby. Ten, kdo je dokonale šťastný, nepotřebuje nikoho, aby jej oblažoval. Ostatně, co může dát tvor svému Tvůrci, co by neměl od něho?

Tajemství nejsvětější Trojice vrhá však zvlášť jasné světlo na tajemství vykoupení a milosti. Protože Ježíš Kristus je soupodstatný s Otcem, patříme-li na Krista, patříme v něm na jeho Otce. Láska, jakou nám ukázal Kristus, jeho cit pro nás, ne-

[11] De Spiritu Sancto, VIII.

jsou jen jeho, nýbrž i jeho Otce. A tu vidíme ihned, jak musí zmizet veškeren strach a bázeň, které plnily duši člověka před příchodem Kristovým a před zjevením tajemství nejsvětější Trojice. Bůh už není Bohem hněvu, Bohem obávaným, před nímž bychom se museli chvět strachem: V Kristu se nám zjevil Bůh jako Láska a nekonečné Dobro, jako Otec, jenž miluje své přijaté dítky tak, jako miluje svého jediného přirozeného Syna, a to i tehdy, když nás vede po cestách neschůdných, trnitých. A možná, že právě tehdy je nejvíce naším Otcem, protože chce, abychom byli co nejvíce připodobněni jeho Synu, jenž tolik trpěl. Vždyť on je náš vzor, naše cesta, náš prostředník, jak dosvědčujeme ve všech svých modlitbách, které podáváme nebeskému Otci skrze jeho Syna.[12]

Čím více pohlížíme na tajemství nejsvětější Trojice, tím více cítíme, jak nedostatek možnosti proniknout jeho hloubky musíme nahradit tím větší úctou k Bohu třikrát svatému. Doufáme, že přijde jednou okamžik, kdy se před naším zrakem otevře nesmírné panoráma a uzříme Boha tváří v tvář a nahlédneme v tajemství trojice Osob v jednotě přirozenosti. Pak zazní i z našich úst věčně trvající a nikdy neustávající zpěv chvály: Svatý, Svatý, Svatý . . . jak jej slyšel sv. Jan ve svém zjevení.

Ale naše víra, která v tajemném šeru pohlíží na neviditelného Boha, musí nás míti k tomu, abychom se již nyní připojovali svými chválami nejsvětější Trojice k choru šťastných nebešťanů. Nemáme čekat až na věčnost, abychom napodobovali svaté ve chvále Nejvyššího a abychom následovali nejsvětější Trojici v jejím životě, který je poznání a láska. Již zde na zemi je smyslem našeho života tvořit v sobě stále dokonalejší obraz Trojice Boží tím, že naše poznání Boha den ze dne roste a že naše láska k Bohu je stále žhavější. Jestliže pak chvála je tím větší, čím dokonalejší je chválící, bude i naše chvála tím milejší nejsvětější Trojici, čím více se bude odrážet na nás její život poznání a lásky.

[12] Junglas: Die Lehre der Kirche, Bonn, 1937, str. 71.

K A P I T O L A   D E V Á T Á

NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICE V NÁS

Pohlédli jsme v minulé kapitole, pokud snese oko našeho rozumu a víry, v tajemný život nejsvětější Trojice. Je velkolepý; je to život věčného poznávání a věčné lásky. Duši, která touží po poznání Boha a která se snaží o jeho lásku, přitahují tyto taje božství nadpřirozeným kouzlem, a šťastná duše, která jde za voláním Nekonečného. Pravím, že je šťastná tato duše, protože Bůh se jí zjevuje stále více, její víra roste a stává se stále hlouběji vidoucí. Starozákonní Pěvec tak často volal: „Nebesa vypravují slávu Boží a dílo jeho rukou zvěstuje obloha." To proto, že viděl všude Boha, o němž mu vypravovalo jeho dílo. Viděl všude jeho stopy, jeho obraz, účinky jeho moci a dobroty. Proto zpíval, když myslel na všudypřítomnost a nezměrnost svého Boha:

Pane, zpytuješ a znáš mě,
rozumíš mým myšlenkám z dálky . . .
Kam mohu zajít před tvým duchem,
nebo kam utéci před tvou tváří?
Kdybych na nebe vstoupil, jsi tam ty,
jestliže si do pekel lehnu, hle, tys tu.
Vezmu-li si křídla zory,
a spustím-li se v dálných končinách moře:
i tam bude mně tvá ruka v patách
a tvá pravice uchopí mne . . .

Žalm 138.

Jestliže uvážíme jen zcela filosoficky pojem Boha jakožto první Příčiny všeho, co existuje, jestliže jej vidíme v jeho naprosté přesažnosti a myslíme na jeho nezměrnost, snažíme-li se vmyslet v pojem Boha jakožto bytosti naprosto duchové, pak je nám také samozřejmá jeho všudypřítomnost. „V něm jsme, hýbáme se a trváme," jak psal sv. Pavel,[1] cituje řeckého básníka. Celý vesmír jest opravdu plný Boha, nemůžeme se vymknout z jeho vlivu, a záleží na nás, zda jeho přítomnost je pro nás radostí a štěstím, či je nebo bude pro nás mukou. Ať chceme nebo nechceme, jsme stále před jeho tváří, protože vždy a všude a stále se projevuje na všech bytostech jeho příčinnost, jeho moc, a věci jsou jen proto, že jsou od něho a že jsou jím udržovány v bytí, které by ztratily, kdyby jen na okamžik přestal o ně pečovat.

To všechno nám praví pouhý rozum, i když odezíráme od zjevení. Je to prostý důsledek čistě rozumového pojmu Boha; a není-li rozum zaslepen nezřízenými sklony vůle, nemůže nikdy popírat tyto pravdy. - Než víra nám praví daleko více v tomto ohledu. Přijala zjevení, které jí mluví o jsoucnosti Trojice Osob v jednotě přirozenosti, shrnula v jednotnou nauku vše, co jí bylo řečeno Bohem o jeho vnitřním životě v blaženosti věčného poznávání a milování, a protože jí Bůh řekl, že přebývá v duši spravedlivé zcela zvláštním způsobem, odlišným od své všudypřítomnosti, pozvedá se k němu způsobem neporovnatelně vyšším než člověk, obdařený sebebystřejším rozumem. A tato víra mohutní pak tím více, čím hlouběji prožívá tajemství Boha, přebývajícího v duši, přebývajícího v ní ve svém tajemství nejsvětější Trojice, žijícího v ní tak, jak žije v nebi, jak žije sám v sobě.

[1] Skut. XVII. 28. - Fráze, citovaná sv. Pavlem, je u Arata Cilického, jenž žil ve III. stol. před Kr., v jeho díle Phaenom. S nepatrnou změnou ji nalézáme také u Kleanta v Hymnu na Jova.

I. SVĚDECTVÍ PÍSMA O PŘEBÝVÁNÍ BOŽÍM V DUŠI

Písmo svaté Nového zákona mluví často o úzkém spojení duše ospravedlněné s Bohem. Je to zvláště evangelista svatý Jan a Apoštol národů, kteří stále připomínají tuto pravdu křesťanům, pravdu tak krásnou, tak schopnou přetvořit nové vyznavače Kristovy. „Jestliže se milujeme navzájem, Bůh přebývá v nás... on zůstává v nás a my v něm... Kdo zůstává v lásce, zůstává v Bohu a Bůh v něm" (I. Jan IV. 12, 16). Je to tedy láska, která působí, že Bůh je zvláštním způsobem přítomen v duši člověka. Sv. Pavel učí podobně nové křesťany, když jim ukazuje, že jsou chrámem Božím, že Duch svatý přebývá v jejich duši, že Kristus žije v nich, a proto musejí pečovat o to, aby jejich duše byla vždy čistá, vždy důstojně vyzdobena jako chrám Nejvyššího. „Protože jste synové, poslal Bůh Ducha svého Syna do vašich srdcí," píše galatským křesťanům (IV. 6.). Dokonce i jejich těla jsou svatá, protože jejich údy jsou chrámem Ducha svatého, který je v nich, kterého mají od Boha (I. Kor. VI. 19.). „Což nevíte, ptá se jich, že jste chrám Boží a že Duch svatý přebývá ve vás?"

Všechna tato krásná a útěchyplná tvrzení jsou jen ozvěnou slov samého Krista, jak je zaznamenal sv. Jan. Kristus často slibuje svým apoštolům, že až odejde, nenechá je samotny, zůstane s nimi tajemným způsobem, pošle Ducha svatého, jenž bude přebývat s nimi a v nich a vyučí je všemu, co jim bylo Kristem řečeno. „Budu prositi Otce, a dá vám jiného Utěšitele, Ducha pravdy, aby zůstával s vámi na věky... neboť ve vás zůstává a ve vás bude" (XIV. 16, 18.). Proto ukazuje Kristus také účinky, jaké poznají apoštolé, budou-li žíti ve spojení s ním: „Zůstávejte ve mně a já ve vás," praví jim. „Kdo zůstává ve mně a já v něm, ten přináší ovoce mnoho" (XV. 4.-5.). A ve své překrásné řeči po poslední

večeři prohlašuje Kristus, že celá nejsvětější Trojice si činí příbytek u každého, kdo žije v milosti a lásce Boží: „Miluje-li kdo mne, slovo mé bude zachovávati, a Otec můj ho bude milovati, i přijdeme k němu a příbytek si u něho učiníme“ (XIV. 23.).

Těchto slov je si třeba zvlášť všimnout.

Především praví Kristus: přijdeme k němu. Kdo přijde? Bude to pouhý dar, jehož se dostane milujícímu? Bude to snad jen nějaký vnější účinek, vyznamenání za jeho lásku? Nikoliv. Přijde ten, jenž je milován. Přijdou božské Osoby, které jsou předmětem naší lásky, které samy nás milují: Otec můj ho bude milovati, i přijdeme k němu. - A pak: božské Osoby si učiní příbytek v duši, která je miluje. Nejde tedy jen o nějaký přechodný pobyt, o nějakou návštěvu, nýbrž o skutečné ubytování se Boha v duši, a to celé nejsvětější Trojice. Bůh spočine v duši jako ve svém příbytku, který si zvolil, jako u svého přítele. Osoby božské navazují úzký styk s duší, která jim připravila tento trvalý pobyt. Nastává vždy hlubší sbližování mezi duší a božskými Osobami, které nejsou nečinné v duši, které milují tím více, čím více miluje duše. A to všechno, jak zřejmo, není jen jakýsi přirozený způsob všudypřítomnosti Boží. Vždyť tímto přirozeným způsobem byl Bůh v duši jako příčina v účinku dříve, než k ní přišel skrze milost v tajemství nejsvětější Trojice, aby se u ní ubytoval jako ve svém chrámě. Jde tedy o zcela nadpřirozené přebývání Boží v duši, které svou podstatou je nesmírně výše než pouhá přítomnost Boha všude prostřednictvím jeho nezměrnosti a působení na druhotné příčiny.

Svatý Pavel, aby ještě jasněji rozlišil dar Boží, kterého se dostává člověku, od Dárce, jenž přichází s tímto darem, píše Římanům: „Láska Boží byla rozlita ve vás skrze Ducha svatého, jenž vám byl dán.“ (V. 5.) Milostí, láskou se dostává člověku nejen stvořeného daru Božího, nýbrž i jeho dárce, jenž je dar nestvořený, jak se nazývá často Duch svatý: Dar Boha nejvyššího - *donum Dei altissimi*. Přichází

tedy Bůh do duše spravedlivého se svou láskou, stává se jeho darem, jehož může požívat člověk, z něhož se může těšit: láska, kterou přináší, je dar, prostřednictvím něhož člověk dospěje svého cíle, je dar, s nímž, řekl bych, nakládá člověk podle své libosti, ho užívá; Duch svatý, přicházející s tímto darem stvořeným, je Dar, z něhož se člověk těší, jehož libosti zakouší, tak jako přítel se těší z přítomnosti přítele a zakouší z jeho dobroty.

Sledujeme-li křesťanskou tradici, můžeme pozorovat, jak tato nauka o přebývání nejsvětější Trojice v duši křesťana, dnes tak zanedbávaná a zapomínaná, je základním rysem křesťanské zbožnosti od nejstarších dob. Už sv. Ignác Antiochejský káže věřícím, že Bůh přebývá v nich, takže křesťané se nazývají právem *theoforoi* - bohonosiči, *naoforoi* - protože nosí s sebou chrám Boží, *christoforoi* - nosí Krista ve své duši, *hagioforoi* - nositelé svatosti.[2] A Hermas, jeden z nejstarších křesťanských spisovatelů, píše energicky: „Střezte své tělo čisté a neporušené, aby Duch svatý, jenž v něm přebývá, vám vydával svědectví . . . Jestliže poskvrníte své tělo, poskvrníte také Ducha svatého."[3]

Tato víra v přebývání Boha v duši nebyla jen jakési filosofické bádání, nebo nauka, vyhražená jistým jednotlivcům: byla to nauka zcela obecná, známá všem věřícím, kteří z ní žili. Když byla přivedena sv. Lucie, jak nám vypravuje čtení breviáře, před soudce, nebojácně odpovídá: „Těm, kteří mají Ducha svatého, nemohou chyběti slova." - „Duch svatý je tedy v tobě," táže se s podivením soudce. - „Ano, odpovídá světice, všichni, kdo svatě a čistě žijí, jsou chrámem Ducha svatého."

[2] S. Ignatius, Ep. ad Ephes. IX, XV.
[3] Pastor Hermae, simil. V. c. 7. PG V. 963.

Katolická theologie vychází z těchto základních myšlenek Písma a tradice a snaží se, pokud lze, objasnit tuto podstatnou pravdu křesťanské víry. Chceme-li poněkud hlouběji proniknout tuto pravdu, musíme především vycházet ze skutečnosti našeho spojení s Kristem, jak nám o něm vypravuje evangelium.

Vyjděme tedy z nauky o tajemném Kristu, celém Kristu, jehož hlava je Ježíš, my pak údy jeho.

Tři božské Osoby naplňují Krista celého, pronikají všechny jeho údy. Tak jako z hlavy proudí život do celého těla, tak proudí pak život Boží z Krista do všech údů jeho tajemného těla. Plnost života, která je v Kristu, není jen pro něho; je pro všechny údy jeho tajemného těla, a tato plnost života Kristova, tento život, který proudí v Kristu, je život nejsvětější Trojice.

Tato skutečnost, že každý úd Kristův má nejsvětější Trojici, která v něm přebývá, je důsledek našeho synovství Božího, jež máme skrze Krista. Tak jako naše ruka a každý náš úd je proniknut právě tak duší jako naše hlava, tak také každý úd tajemného těla, jehož hlavou je Kristus, je proniknut duší tohoto mystického těla. A je to nejsv. Trojice, která je jakoby duší celého mystického Krista. Je to ona, která působí, že Ježíš je Bůh a že skrze něho my všichni, kteří jsme v milosti, se účastníme přirozenosti Boží. Tato duše mystického těla, tento její život, proniká celé tělo, a každý úd zvlášť. A proto nejsvětější Trojice přebývá v každém i tom nejposlednějším údu mystického těla, tak jako přebývá v jeho hlavě, Ježíši Kristu.[4]

Bůh *je* tedy všude ve vesmíru, ale *přebývá* jen ve svém Synu. A pak také v těch, kteří jsou spojeni s ním, kteří tvoří s ním tajemnou jednotu, od nichž

[4] Srov. Grimaud, Lui et nous: un seul Christ. Tequi, Paris, 1937, str. 139. n.

se už nikdy neodlučuje. Bůh má v nás své zalíbení tak jako je má ve svém Synu, ale jen tehdy, když jsme s ním spojeni. A toto spojení se děje láskou, která je klíčem k pochopení tajemství života Božího v nás. „Bůh je láska, praví svatý Jan, a kdo přebývá v lásce, přebývá v Bohu a Bůh v něm." (I. hl. IV. 16.) Podstatnou vlastností lásky je, že tvoří vzájemné přátelství mezi milovanými osobami, vzájemné sdílení dober, pouto, které předpokládá, že přátelé sobě patří, že jsou si blízcí. Už staří říkávali, že přátelství nalezne buď sobě rovné, nebo je takovými učiní. Proto je třeba, aby Bůh pozvedl člověka k sobě na svou božskou úroveň pomocí milosti posvěcující, chce-li navázat s člověkem opravdové přátelství. Přátelství chce požívat svého přítele, chce být v jeho přítomnosti, a proto nemůže býti přátelství tam, kde není opravdového spojení. Rozdělení znamená zánik přátelství. Proto přátelství tíhne ke stále hlubšímu sblížení, a jestliže ho nedosáhne, pozvolna hyne.[5]

Je to tedy láska, nadpřirozená ctnost, vlitá Bohem, která působí spojení duše s Bohem, a která je hlavním důvodem, že nejsvětější Trojice přebývá v nás. Dokonalá láska je dokonalé přátelství, a dokonalé přátelství vyžaduje dokonalé spojení duše s božskými Osobami, abychom se mohli z nich těšit, je požívat již zde na zemi. -

Nesmíme tu zapomenout, že láska Boží, kterou má duše zde na zemi, není podstatně odlišná od lásky, kterou bude mít jednou v nebi, a která ji bude činit na věky šťastnou. Je méně dokonalá, ano, je podrobena tolika nástrahám se strany pokušení, ale není pochyby, že láska, kterou milujeme zde na zemi svého Boha, je podstatně totožná s láskou nebes. Proto i když zmizí víra, která bude nahrazena patřením, přestane naděje, když bude dosaženo toho, po čem toužila a co očekávala, nepřestane láska, která bude jen zdokonalena, povýšena, bude vycházet

[5] Srov. Hugon, Le Mystèr de la Très Ste Trinité, 7. ed. 1930, Paris, Tequi, str. 271.

z jasného vidění a nikoliv už z víry temné, z držení Boha a nikoliv pouze z naděje.

Jestliže tedy láska k Bohu, jakou máme na této zemi, není podstatně odlišná od lásky nebes, musí působit, i když v nižším stupni, totéž, co láska v nebi. Když láska v nebi působí, že Bůh přebývá v duši blažené, působí nutně totéž láska k Bohu zde na zemi, i když způsobem méně dokonalým. Proto láska zde na zemi je jakýmsi začátkem onoho blaživého spojení s nejsvětější Trojicí, je předehrou radosti, která pronikne duši, až bude požívat plně předmětu své touhy.

Víra, protože se druhově liší od vidění, od blaživého patření, nepřipouští spojení božské podstaty s naším rozumem, a proto nemůžeme mluvit o přebývání skrze víru. Ale láska, která je totožná zde na zemi s láskou nebes, vyžaduje zde na zemi právě tak skutečné spojení, jaké bude jednou ve vlasti nebes. I když naše poznání vírou co do předmětu je totožné s poznáním ve vlasti věčné, protože je to týž Bůh, v něhož věří víra a na něhož patří svatí v nebi, týž Bůh, ukazující se přímo svatým a přebývající podstatně v duši, je přece jen velký rozdíl mezi viděním a vírou vzhledem *k způsobu poznání*. Nelze nám, pokud jsme odkázáni na poznání nedokonalé, pojmout Boha, jehož nelze vměstnat v náš slabý rozum, v naše nedokonalé pojmy. A proto, dokud nepronikne světlo slávy náš rozum a nepozvedne jej nad jeho pozemskou úroveň, nelze se v rozumu přímo spojit s Bohem, což zůstává vyhrazeno pouze vůli. Proto můžeme mluvit o přebývání Boha v duši láskou, která objímá Boha přímo jako svatí v nebi, nikoliv vírou, která ho vidí jen v „zrcadle a hádance“, jak řekl sv. Pavel.

III. NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICE A DUCH SVATÝ POSVĚTITEL

Jak katolická víra, tak theologie učí, že skutky Boží navenek jsou společné celé nejsvětější Trojici. Jestliže některým božským Osobám přivlastňujeme jisté skutky vnější, jako Duchu svatému přebývání v duši spravedlivého, má toto přivlastňování s jedné strany svůj důvod ve zvláštním vztahu, jaký má postavení této Osoby v nejsvětější Trojici, s druhé strany si pomáháme tímto přivlastňováním v rozeznávání jednotlivých božských Osob a učíme se uctívat každou zvlášť. Díla Boží navenek jsou všechny skutky Boží mimo vnitřní život nejsvětější Trojice jak v řádu přírody, tak v řádu nadpřirozeném: stvoření, zázraky, vlití milosti a darů, i samo vtělení ve smyslu aktivním, protože všechny tři božské Osoby měly na něm účast, třebaže přijetí lidského těla a spojení božství s člověčenstvím se událo jen na Osobě Syna.

Mluvíme-li tedy o Duchu svatém jako Posvětiteli, připisujeme-li mu přebývání v duši a činíme-li ho Původcem naší svatosti, nechceme tím říci, že Syn a Otec by byli méně našimi Posvětiteli, že by oni nepřebývali v duši, že by nebyla od nich naše svatost. Protože Duch svatý je v nejsvětější Trojici poutem Otce a Syna, v němž se spojují ve věčné lásce, protože je podstatnou Láskou, připisujeme, přivlastňujeme mu právem dílo svatosti, jež je dílem lásky.

Poněvadž však navenek působí nejsvětější Trojice ve své jednotě přirozenosti a poněvadž principem činnosti je přirozenost, proto jednota přirozenosti nás vede k tvrzení, že všechny skutky Boží navenek jsou společné celé nejsvětější Trojici.[6] Proto Písmo svaté mluví jednou o přebývání té neb oné božské Osoby v duši člověka, jindy zase o celé Trojici. Jednota přirozenosti působí ostatně, že tam, kde je jedna Osoba, mající tuto přirozenost, tam jsou také dvě

[6] Summa Theol. I. ot. 45, čl. 6.

druhé, a proto si nelze představit, že by někde byl Otec, kde by nebyl Syn a Duch svatý nebo naopak. „Což nevíte, řekl kdysi Ježíš svým učedníkům, že Otec je ve mně a já jsem v Otci?“ (Jan XIV. 10.)

IV. JAKO POZNÁVANÝ V POZNÁVAJÍCÍM A MILOVANÝ V MILUJÍCÍM

Milostí tedy přebývá v duši Bůh v tajemství nejsvětější Trojice. Chceme-li nyní poněkud hlouběji proniknout *způsob* tohoto přebývání Božího v duši, nemůžeme si tu nepřipomnět slova sv. Tomáše, jenž praví, že *Bůh přebývá v duši jako poznané v poznávajícím a jako milované v milujícím - sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante.*[7] Bůh je v duši jako předmět a to bezprostřední předmět poznání a lásky duše. Proto se může duše z něho těšit a ho požívat jako předmětu, který se jí dal.

Je v duši nejen přítomen, nýbrž v ní přebývá, je v ní nejen skutečně, nýbrž objektivně, předmětně. A protože je to jen milost, která působí tento zvláštní způsob přebývání Boha v duši,[8] není Bůh tímto způsobem, nepřebývá v duši hříšníka, jenž je odvrácen od Boha. Tento člověk může míti víru, může pohlížet na Boha ve své víře, kterou ho vidí jakoby zdáli, ale protože mu chybí láska, která se dotýká Boha bezprostředně přebývajícího v duši, zůstává poměr tohoto člověka k Bohu chladný. Bůh přebývající milostí v duši je jakoby *životem našeho života*, duší naší duše, takže člověk může přímo cítit nadpři-

[7] Summa Theol. I. ot. 43, čl. 3. - Zdá se, že Galtier ve svém skvělém díle *De ss. Trinitate in se et in nobis*, 1933, Paris, Beauchesne, str. 308. n. nesprávně chápe theology, kteří vycházejí z tohoto textu, vykládajíce způsob přebývání nejsv. Trojice v duši. Jsem přesvědčen, že žádný z nich nemíní říci, že božské Osoby jsou přítomny v duši samými úkony poznávání a milování spravedlivých, jako by tyto úkony byly příčinou Božího přebývání v duši. Str. 309, B.

[8] Summa Theol. I. ot. 8. čl. 3. k 4.

rozeným způsobem jeho přítomnost. Proto mluví sv. Tomáš *o téměř zkušenostním poznání Boha*, přebývajícího v duši.[9] Je tu jakási obdoba: tak jako poznává člověk zkušenostně svou rozumovou duši tím, že poznává, že žije, že rozumí, tak poznává hluboce věřící duše jistým téměř zkušenostním způsobem Boha, přebývajícího v ní, z něhož se může radovat, jehož může svou láskou bezprostředně zasahovat.

Proto zde na zemi, jde-li o téměř zkušenostní poznávání Boha, přebývajícího v duši, má prvenství vůle před rozumem, láska před poznáním.

Protože naše poznání o Bohu není bezprostřední, nýbrž pomocí ideí, pojmů, je nedokonalé. Kdežto láska, která nás spojuje bezprostředně s Bohem, přebývajícím v duši, zasahuje Boha svou činností bezprostředně. Poznání totiž postupuje tím způsobem, že předmět poznávaný musí být představen našemu rozumu, který si z něho učiní ideu, v níž nazírá na předmět. Věc poznaná musí být v poznávajícím, a to tím způsobem, jak si ji poznávající dovede přizpůsobit. Proto čím dokonalejší je poznávající, tím dokonaleji poznává, neboť tím dokonaleji dovede věc poznávanou zasáhnout. Láska však naopak spěje k předmětu milovanému a zasahuje jej v něm samém. Proto zde na zemi je pro nás dokonalejší a hodnotnější láska Boží než poznání Boží, neboť láskou zasahujeme Boha, přebývajícího v duši, způsobem bezprostředním, tak jako svatí v nebi. A tento bezprostřední karakter spojení duše v lásce s Bohem je příčinou téměř zkušenostního poznávání Boha, přebývajícího v nás. Dokud naše poznání Boha odezírá od lásky, vidí Boha jako vzdáleného, poznává jej způsobem jen zcela spekulativním, čistě rozumovým, kdežto spojí-li se poznání s láskou, nastává zakoušení Boha a poznání nabývá podoby zakoušení Boha, vnitřní duchovní zkušenosti.[10]

[9] I. Sent. dist. 14. q. 2. a 2. ad 4.

[10] Garrigou-Lagrange: Perfection chretienne et Contemplation, Paris, 1923, str. 111, násl. - Joannes a s. Th., In I. q. 43, disp. 17, a. 3, n. seq. - Skvěle pojednává o této věci

Bůh ve třech Osobách přebývající v duši není nečinný. Jeho přítomností roste duše ve svatosti, zkrášňuje den ze dne; jestliže si je vědoma této velké skutečnosti, přetvořuje se stále ve svém nejhlubším nitru.

Milostí, kterou přináší s sebou nejsvětější Trojice, vcházející do duše křesťana, přetvořuje duši. Milost je skutečné obožení duše. Milostí je pozvednuta duše na božskou úroveň a její činnosti se dostává zcela zvláštní, nadpřirozené ceny. Bůh chce, aby mezi ním a duší byl náležitý poměr, a proto musí překlenout milostí nesmírnou propast, jaká dělí nekonečného Boha od slabého tvora. A když překlenul tuto propast, činí si z duše přítelkyni, snoubenku.

Jak nesmírný vliv má tato nauka na duchovní život, jestliže jsme si vědomi své velikosti jako křesťané a jestliže prožíváme hluboce stav milosti a pečujeme vždy o jeho zachování! Pak je náš život opravdu začátkem života nebes. Vidíme, že nijak nepřeháněl sv. Pavel, když psal, že naše obcování je v nebi (Filip. III. 20). Je-li podstatou nebe Bůh v nejsvětější Trojici, dávající se blaženým duším, můžeme říci právem, že naše obcování je v nebi, protože máme-li Boha v sobě, nosíme v sobě nebe.

Ve chvílích zármutku spěchá člověk k příteli, od něhož doufá, že se mu dostane útěchy, která by zmírnila bolest srdce. Duch svatý, jenž je Utěšitel největší a jenž přebývá v naší duši, jak nás učí víra, je také náš největší Přítel, a proto ve chvílích bolu a zármutku nepotřebujeme nic, než abychom vstoupili do své duše a žádali od něho útěchu. A myslíte, že zůstane nevyslyšena naše prosba? Myslíte, že neodpoví na naše slzy, myslíte, že nevyvolá znovu úsměv na naší tváři?

Bůh, přebývající v duši, pozvedající ji v její pod-

a velmi obšírně v poslední době Gardeil, La structure de l'ame et expérience mystique, t. II. p. 41-87.

statě, pozvedá a přetvořuje také její schopnosti vlitými ctnostmi, zvláště víry, naděje a lásky, ctnostmi základními a dary Ducha svatého, které uschopňují člověka, aby následoval věrně hlasu volání Božího za všech okolností života. Vůle člověka, která dříve spěla jen za věcmi tohoto světa, stává se pod vlivem milosti a pod vlivem Boha, který ji proniká svou přítomností, povolná jíti cestou, která je jí vymezena Prozřetelností. Uvědomí-li si člověk hluboce tuto pravdu o přebývání Boha v duši, ztrácí vůle svůj odpor ke všemu těžkému, láme se její přirozená nechuť k oběti, a z člověka se stává světec, ať už nazírající na Boha ve své duši nebo v duších svých bližních, které pak miluje jako sama sebe.

Rozum člověka pod dotekem Boha, který je nám tak blízko, pohlíží na všechny věci ve smyslu věčnosti. Už nevidí ve všem jen holou náhodu, už nepohlíží na vše jako na výsledek přirozených zákonů, které slepě jdou svou cestou: rozum, proniknutý myšlenkou na blízkost Boží, rozum, prožívající Boha, vidí jeho působení všude, vidí, jak Bůh takřka prochází tímto světem a vše nabývá svých tvarů a podoby pod jeho hebkým dotekem, plným lásky. Proto rozum, jenž je ovládnut touto myšlenkou na Boha, vidí jeho působení všude, setkává se s ním na všech svých cestách, jde stále s ním, jak s ním chodili svatí Starého zákona, o nichž čteme vždy jako největší chválu: Chodil s Hospodinem. Může se dostati člověku vzácnějšího průvodce na cestě k věčnosti?

Tato myšlenka tak hluboce křesťanská musí přetvořit i tělo člověka. Jsme chrám Boží a nejsvětější Trojice přebývá v nás. V naší duši. Ale duše je tak úzce spojena s tělem, že tělo se účastní na její dokonalosti nejen přirozené, nýbrž i jistým způsobem na dokonalosti nadpřirozené. Odkud onen jas, ona záře, která vycházela často z tváře světců? Odkud ona úcta, jakou k nim cítili všichni, kdo je znali? Nebyla to hluboce prožitá myšlenka, že Bůh přebývá v nich, která jim dala jistou svatou vážnost, kte-

rá přetvořila i jejich tělo, takže vyzařovalo cosi nadzemského a bránilo, aby se k nim kdo přiblížil s úmysly jim škodit? Bylo na nich až příliš vidět, že jsou chrámem Božím a že Bůh přebývá v nich.

Jak nesmírný vliv by měla mít tato nauka o přebývání Boha v duši na náš poměr k bližnímu! Svět mluví o různých padělcích blíženské lásky, o filanthropii, o altruismu, o svépomoci, což všechno není nic jiného než zbytky křesťanské lásky, jaké zůstaly v lidstvu, i když se v jednotlivcích odchýlilo od Krista. Pro nás platí jen zákon *křesťanské lásky*, opravdové charity, která miluje bližního pro Boha, a to proto, že vidí v něm obraz Boží a chrám Boží, chrám nejsvětější Trojice. Jestliže dovede křesťan vidět v sobě chrám Boží a dovede milovat sebe náležitým způsobem, bude vidět i v druhém Boha přebývajícího a zahoří i k němu upřímnou láskou, láskou nezištnou, láskou nadpřirozenou. Jak docela jiným směrem se na př. nese všechna výchova mládeže, jestliže se jí vštěpují tyto pravdy, jestliže je vedena k chápání tajemství přebývání Boha v její duši!

Mám-li poukázat na konkretní případ z poslední doby, jak možno vystoupit až na nejvyšší vrcholky křesťanské dokonalosti v duchu myšlenky o přebývání Boha v duši, nemohu se nezmínit o sestře Alžbětě od nejsvětější Trojice, karmelitce z Dijonu, o jejíž blahořečení se jedná.[11] Prožití tohoto tajemství se stalo heslem a programem jejího života, zvláště od chvíle, kdy vstoupila na Karmel. A jaké hloubky dosáhla v jeho chápání, ukazují jasně její listy a poznámky, které se nám zachovaly.

V duchovní závěti, kterou napsala pro svou sestru, žijící ve světě, odhaluje nám taje své hluboké duše a láká nás k následování: „Odevzdávám ti svou pobožnost k nejsvětější Trojici. Žij uvnitř s ní v nebi své duše. *Otec* tě zahalí svým stínem, jako by položil

[11] Český životopis sestry Alžběty od nejsv. Trojice vyšel ve sbírce Vítězové 1934.

mrak mezi tebou a věcmi pozemskými, aby tě chránil celou pro sebe; sdělí se s tebou o svou moc, abys ho milovala láskou silnou jako smrt. *Slovo* vtiskne ve tvou duši jako do krystalu obraz své vlastní krásy, abys byla čistá jeho čistotou, světlá jeho světlem. *Duch svatý* tě přetvoří v mystickou lyru. Mlčení pod jeho božským dotekem vykouzlí vznešenou píseň lásky . . ."

Když na sklonku svého života po dlouhé měsíce byla upoutána na lůžko, bylo jí velkou útěchou, jestliže ji navštívila představená kláštera, kterou tolik ctila. Jednoho dne představená nemohla učinit ranní návštěvu u nemocné, a proto se jí pak omlouvala, že ji nechala samotnu. „Nedělejte si žádných starostí, odvětila nemocná; když vám není možno přijíti, myslete si, že jsem se svými božskými Hostmi (třemi božskými Osobami). Nesmím a nemohu již nic chtíti než jejich přátelství. Cítím tak dobře, že jsou zde . . ." Kdo by tu neviděl ono téměř zkušenostní poznání Boha, přítomného v duši milostí jako předmět poznání a lásky?

Z tohoto tak hlubokého prožití tajemství vytryskla pak ona překrásná modlitba k nejsvětější Trojici, která je právě tak dogmaticky správná jako plna lyrismu.

„Ó můj Bože, Trojice, jíž se klaním, pomoz mi zapomenouti zcela na sebe, abych se ponořila do tebe nezměnitelného a tichého, jako by má duše byla již na věčnosti. Kéž nic nemůže rušiti můj klid a způsobiti, abych vyšla z tebe, o můj Nezměnitelný, nýbrž kéž každá minuta mě unáší dále do propasti tvého tajemství.

Uklidni mou duši, učiň si v ní nebe, svůj milovaný příbytek a místo svého odpočinku. Nechť tě tu nikdy nenechám samotného, nýbrž ať jsem zcela tam, stále bdělá ve víře, stále se klanějící, stále oddána tvé tvůrčí činnosti.

Můj milovaný Kriste, ukřižovaný pro lásku, chtěla bych býti nevěstou tvého srdce. Chtěla bych tě zastříti slávou, chtěla bych tě milovat až k smrti. Než

cítím svou neschopnost a prosím tě, abys mě oděl v sebe, sjednotil mou duši se všemi hnutími své duše, abys mě ponořil v sebe, zaplavil sebou, nahradil mě sebou, aby můj život byl jen vyzařováním tvého života. Přijď ke mně jako klanitel, jako obnovitel a jako spasitel.

Ó Slovo věčné, Slovo mého Otce, chci tráviti svůj život nasloucháním tobě. Chci býti zcela učelivou, abych se naučila všemu od tebe. Pak během všech nocí, všech vyprahlostí, všech slabostí chci se přimknouti k tobě a zůstati vždy pod vlivem tvého velkého světla. Má milovaná hvězdo, oslň mne, abych se nemohla vymknouti tvé záři.

Ó sžírající Ohni, Duchu lásky, sestup na mne, aby se stalo jako vtělení Slova v mé duši, abych mu byla jakoby přidaným člověčenstvím, v němž by obnovoval své celé tajemství. A ty, Otče, skloň se nad svým ubohým malým tvorem, viz v něm jen svého milého Syna, v němž se ti dobře zalíbilo.

Ó nejsvětější Trojice, mé všechno, mé blaho, nekonečná samoto, nezměrnosti, v níž se ztrácím, vrhám se k tobě jako kořist, pohřbi se ve mně, abych se já pohřbila v tobě, a očekávala, až půjdu nazírati ve tvém světle na tvou propastnou velikost."

Tak kráčela tato duše jako i mnoho jiných, jí podobných v přítomnosti Boží; žila z Boha, jenž přebýval v ní a jehož ona takřka cítila, a její život byl tak nesmírně prostý a jednoduchý, protože se podobal životu toho, jenž je jednoduchost sama. Zmizely pochybnosti, zmizela bázeň a strach, zmizelo tápání: duše běžela tak radostně za svým Bohem, brala ochotně na sebe vše, co od ní žádal, a byla šťastna.

Nuže, to je cesta i pro nás.

OBSAH

DOMINIKÁNSKÁ EDICE KRYSTAL
Svazek 28.
Dr. Reginald M. Dacík O. P.
Věrouky pro laiky sv. I.: Bůh a jeho život
II. vydání.
V úpravě Ant. Medka vytiskly Lidové závody tiskařské a nakladatelské, společnost s ručením obmezeným v Olomouci, léta Páně 1941.

•

Nihil obstat: P. Dr. Paulus Škrabal O. P., censor.
Imprimatur: P. Mag. Metod Habáň O. P., Provincialis.
Olomucii die 16. Julii 1941.
Reg. 81.
Nihil obstat: P. Aemilianus Soukup O. P., censor ex officio.
Imprimatur: Dr. Udalricus Karlík, Vicarius generalis.
Olomucii die 7. Augusti 1941.
Nr. 12.335.